

CULTURA JURÍDICA Y FESTIVA EN EL MÉXICO COLONIAL

DOSSIER 2

Año 5, Vol. 5, Núm. 9 enero-junio 2019 | ISSN 2448-5241

Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades



UADY
UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
DE YUCATÁN



MIAR
Matriz de Información para el
Análisis de Revistas

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Año 5, vol. 5, núm. 9 enero-junio 2019, Dossier 2

Editora invitada: Gabriela Sofía Gonzáles Mireles



Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades es una revista científica de ciencias sociales y humanidades en formato digital, semestral, fundada por estudiantes y profesores de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. El primer número apareció en 2015.

La publicación está dirigida a toda la comunidad científica y académica: estudiantes, profesores docentes, investigadoras e investigadores de los campos de la Antropología, Arqueología, Ciencias Políticas, Comunicación Social, Derecho, Economía, Filosofía, Historia, Literatura, Psicología y Sociología. La revista recibirá colaboraciones originales e inéditas, escritas en idioma español y que no estén siendo postuladas de forma simultánea en otras publicaciones, revistas u órganos editoriales.

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, en afán de fomentar el intercambio global del conocimiento y las ideas, permite el acceso a sus contenidos (tanto de texto como visuales) sea para descargar, leer, copiar, imprimir y consultar. En caso de emplearse o reproducirse de forma total o parcial algún contenido, es obligatorio citar su procedencia y respetar los derechos de autor.

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades es una publicación gratuita y no cobra cuotas por la publicación de sus artículos.

Es una publicación arbitrada, dictaminada por pares ciegos e indexada. Integra el índice Latindex

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.

ISSN: 2448-5241

Sitio web: www.antropica.com.mx

Email: revista.antropica@gmail.com

Informacion legal

ANTRÓPICA. REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES, año 5, vol. 5, núm. 9, enero-junio 2019, Dossier 2 es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Yucatán, México a través de la Facultad de Ciencias Antropológicas. Km. 1 Carretera Mérida-Tizimín, Cholul, C.P. 97305, Apartado Postal 1405, Correo Centro, Mérida, Yucatán. Tel.: +52 (999) 930 0090 Ext. 2118 <http://www.antropologia.uady.mx/revista/antropica/antropica.php>. Editores responsables: Gabriel Angelotti Pasteur. Número de reserva de derechos al uso exclusivo: 04-2018- 113011041100-203, ISSN 2448-5241, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización, Rodrigo Vences Nava. Facultad de Ciencias Antropológicas., Km. 1 Carretera Mérida- Tizimín, Cholul, C.P. 97305. Fecha de última modificación, 1 de mayo de 2019.

Transparencia

Los materiales e insumos necesarios para el proceso de trabajo y publicación (fotocopias, impresiones y papeles) y los mobiliarios (escritorio, teléfono, conexión a internet) son provistos por la UADY y la Facultad de Ciencias Antropológicas. Mientras que los electrónicos (computadoras, escáner, impresora, grabadoras digitales, proyector digital, cámaras de videograbación, cámaras fotográficas, tripies y otros accesorios) fueron adquiridos en proyectos financiados por PRODEP (Secretaría de Educación Pública) y CONACYT, en convocatorias distintas; estando todos ellos inventariados y resguardados por la UADY.

Además, la UADY brinda apoyo legal (mediante el departamento jurídico) y se responsabiliza por el pago para la renovación del nombre de la publicación ante INDEAUTOR. Mientras que la Facultad de Ciencias Antropológicas respalda técnicamente (mediante el departamento de computación) y aporta para el pago de la página web. Cualquier otro gasto adicional que pueda presentarse, en particular relacionados con la promoción y difusión de la publicación, pueden ser solventados por los integrantes del equipo técnico o el Director de la publicación.

Lo señalado resulta suficiente para que podamos publicar dos números anuales en el formato digital. Es importante señalar que **Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades** no posee cuenta bancaria ni está interesada en recibir financiamiento externo o apoyo económico de empresas, fundaciones, gobiernos o particulares.



Ilustración de la portada

La obra de la portada se titula “Escuela mangoguy” (óleo sobre lienzo), pertenece al artista plástico Fidel Fernández (Paraguay). La mayor parte de sus obras son narraciones de hechos cotidianos con un contenido social-político. Estas situaciones están plasmadas en forma alegórica, simbólica y satírica. Su obra se puede encontrar en la siguiente dirección:

http://www.portalguarani.com/1956_fidel_fernandez.html

Ilustraciones de interior

Musaeum Kircherianum, sive, Musæum a P. Athanasio Kircheri in Collegio Romano Societatis Jesu : jam pridem incoeptum nuper restitutum, auctum, descriptum, & iconibus illustratum /

Autores:

Filippo Buonanni; Athanasius Kircher; Giorgio Placho

Consultado en: <https://archive.org/details/b30449066/page/20>

DIRECTORIO

Universidad Autónoma de Yucatán

Dr. José de Jesús Williams

Rector

Facultad de Ciencias Antropológicas

Dra. Celia Rosado Avilés

Directora

Gabriel Angelotti Pasteur (UADY)

Dirección editorial

COMITÉ EDITORIAL

Dra. Margarita Rosales González

Centro Yucatán del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mérida, INAH. Yucatán.

Dr. Frausto Oscar Martínez

Universidad de Quintana Roo, Quintana Roo

Dra. Paola Peniche Moreno

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Peninsular, CIESAS. Mérida, Yucatán.

Dr. Jesús Lizama

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Peninsular, CIESAS. Mérida, Yucatán.

Dra. Inés Cortéz Campos

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Peninsular, CIESAS. Mérida, Yucatán.

COMITÉ ASESOR

Dr. Marco Calderón Mólgora

El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán

Dr. Bradley S. Epps

Universidad de Cambridge, Reino Unido

Dr. David de Ángel García

Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales,
Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida, Yuc.

Dra. Ella Fanny Quintal Avilés

Centro Yucatán del Instituto Nacional de Antropología e Historia,
Mérida, Yuc.

Dr. Enrique Rodríguez Balam

Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales,
Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida, Yuc.

Dr. Jesús Solís Cruz

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

Dr. Joel Francis Audefroy

Instituto Politécnico Nacional. México.

Dr. Raymundo Padilla Lozoya

Universidad de Colima, Facultad de Letras y Comunicación,
Licenciatura en Periodismo. Colima.

Dr. Guillermo Alonso Meneses.

El Colegio de la Frontera Norte (Tijuana, Baja California).

Dr. Luis Escala Rabadán.

El Colegio de la Frontera Norte (Tijuana, Baja California).

Dr. Luis Vázquez León.
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Regional Occidente. Jalisco.

Dr. Carlos Welsh Rodríguez.
Universidad Veracruzana. Departamento Centro de Ciencias de la Tierra.

Dra. Lourdes Romo Aguilar.
El Colegio de la Frontera Norte. Sede Ciudad Juárez (Chihuahua).

Dr. Juan Manuel Rodríguez Estevez.
El Colegio de la Frontera Norte (Tijuana, Baja California).

EQUIPO EDITORIAL/EQUIPO TÉCNICO

Está formado por los siguientes equipos: a) corrección de estilo, b) traducción, c) diseño y diagramación y d) difusión y comunicación.

Estos equipos están integrados por alumnos y profesores de las Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán (México) quienes participan de modo libre y voluntario (sin recibir remuneración alguna y en tiempo extra a sus tareas y obligaciones institucionales). Todos los integrantes reciben una constancia de participación por cada número publicado. Entre los integrantes contamos con una becaria y alumnos que están realizando su servicio social.

Corrección de estilo

Gonzalo Rosado García (coordinador) (UADY),
Gabriela Brito (UADY)
Luis May (UADY)
Daniel Medina (UADY)
Fernando Lara (UADY)

Traducción

Paulina Alvidrez Fornes (Coordinadora, UADY)
Lic. Beatriz Vazquez Sánchez (UADY)
Lic. Viridiana Gpe. Pavón Arriaga (UADY)

Diseño y diagramación

Aurora Euan Couoh (Becaria, UADY)

Difusión y comunicación

Mtro. Roberto Ferráez (UADY)
Landy Vázquez (Servicio social, UADY)



Índice

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
Año 5, Vol. 5, núm. 9, enero-junio 2019, Dossier 2

Presentación

Cultura jurídica y festiva en el México colonial	209-211
---	---------

Legal and festive culture in colonial Mexico

por Gabriela Sofía González Mireles

Artículos de investigación

Origen del juicio de residencia. El caso de Hernán Cortés	215-226
--	---------

Origin of the judgment of residence. The case of Hernán Cortés

por Juan Pablo Bolio Ortiz

Derramas y conflictos en las cofradías de indios en la Provincia de Tlaxcala, Siglos XVII y XVIII	227-243
--	---------

Economic spill and conflicts in the guilds of Indians in the Province of Tlaxcala, XVII and XVIII Centuries

por Emmanuel Rodríguez López

Mayas, corsarios y miedos colectivos.	245-266
--	---------

Una aproximación desde el caso de Hunucmá, 1571.

Mayas, corsairs and collective fears.

An approximation from the case of Hunucmá, 1571

por Rodrigo Alejandro De la O Torres

La cultura festiva de la política: La jura real de Fernando VI en tres ciudades coloniales (Durango, Puebla y Mérida)	227-243
--	---------

The festive culture of politics and the interference of the Indians: the Royal Oath of Fernando VI in three colonial cities (Durango, Puebla and Mérida)

por Emmanuel Mitchel Flores Sosa



Presentación del Dossier No. 2 **“Cultura jurídica y festiva en el México colonial”**

Presentation of Dossier No. 2
“Legal and festive culture in colonial Mexico”

Gabriela Sofía González Mireles

Cátedras CONACyT-CIESAS, Peninsular (Mérida, México)

<https://orcid.org/0000-0002-7158-6112>

contacto: mirelesgs@hotmail.com

La nación mexicana se fincó a partir de un proyecto colonial que la monarquía española impuso sobre un mosaico de culturas que habitaban en el continente americano y que conllevó un “doloroso” proceso al implicar el sometimiento y explotación de la población originaria, bautizada como indígena. Sin embargo, en ese proceso también confluyeron dos civilizaciones con algunas características y valores comunes que, en su “contacto”, compartieron una marcada jerarquización social en sus sistemas de gobierno, así como un profundo sentido religioso que influyó en su organización política y permitió su integración en un mismo cuerpo social a lo largo de trescientos años: la Nueva España.

En ese largo proceso y en un territorio tan extenso, el proyecto colonizador adquirió matices e incluso marcadas diferencias derivadas de las características particulares de las diversas regiones. En aquellas, en donde predominaban las “altas” y complejas civilizaciones mesoamericanas, el dominio hispano se arraigó de forma temprana, no sólo recurriendo a la fuerza y la violencia, sino también a la negociación entre elites indias y conquistadores, aprovechando precisamente la estructura política y organización corporativa de esas sociedades. En contraste, en los sitios menos poblados, y con una organización nativa más endeble, la colonización encontró mayores obstáculos para su arraigo. De esta manera accidentada y diversa, aunque el sistema de poder de la monarquía española en América se impuso, la sociedad novohispana gestó una cultura política propia con los elementos arriba mencionados y, a través de la relación con sus autoridades, generó normas, actitudes y creencias.

Sin embargo, no sólo se gestó una cultura novohispana en lo político, sino también en los órdenes jurídicos, social y festivo. En los cuales las prácticas y costumbres adquirieron personalidad propia en las diferentes regiones del virreinato novohispano.

La polémica ante la incorporación de los territorios americanos a la corona de Castilla fue resuelta de acuerdo con los marcos de la tradición jurídica europea, y de esa manera, las llamadas Indias compartieron un pasado común con el mundo europeo. El traslado de la cultura jurídica

hispana a la Nueva España puede identificarse a través de tres ejes de recepción: uno oficial, constituido por un *corpus* jurídico estructurado sobre el derecho castellano, el derecho municipal indiano y los derechos indígenas; un segundo, por vía científica y académica, a través de la Universidad y de una abundante literatura jurídica, y finalmente, por vía práctica, con la aplicación de las diversas fuentes del derecho indiano y que en este volumen, a través de algunos de los casos aquí revisados, puede apreciarse. Asunto éstos que son los temas centrales de este volumen.

En primer término, presentamos el artículo titulado “Origen del juicio de residencia. El caso de Hernán Cortés” de Juan Pedro Bolio, ilustra las prácticas de justicia en torno a las autoridades coloniales. Este mecanismo jurídico, revisó la actuación de una autoridad o funcionario al terminar su gestión y, a través de él, fue posible exigir el reparo de actos cuestionables realizados mientras ejerció el cargo, lo que permitió un contrapeso del poder entre los actores de las diferentes provincias de la monarquía. Un tema pertinente a la luz del momento actual, en el que los gobiernos, han generado mecanismos de apertura y rendición de cuentas a sus ciudadanos.

El segundo artículo que conforma este dossier, “Derramas y conflictos en las cofradías de indios en la Provincia de Tlaxcala. Siglos XVII y XVIII” de Emmanuel Rodríguez López, revisa el caso de las cofradías de naturales tlaxcaltecas, como una institución que les otorgó un espacio de maniobra económica y política frente al sistema español, al actuar en sentido corporativo en defensa de sus intereses a través de la cultura jurídica que manejaron a su favor. Un hecho que el autor demuestra con claridad, a través de la revisión de los conflictos por desvíos en las cuentas de gastos de las cofradías, y el caso del cura, indio y principal, don Luis Jiménez de Mendoza. El autor concluye que la capacidad económica de estas instituciones fue determinante en la defensa de sus recursos frente a la secularización de las parroquias y otras medidas del reformismo borbónico.

Los indios como actores del sistema colonial, a partir de su actuación corporativa, tuvieron un peso importante en diferentes regiones del virreinato. En Yucatán particularmente, su organización colectiva definió su relación con el poder español. Rodrigo de la O en el trabajo, “Mayas, corsarios y miedos colectivos. Una aproximación desde el caso de Hunucmá, 1571”, presenta un innovador matiz para estudiar al pueblo maya a través de su interacción con corsarios franceses, y su reacción al miedo colectivo por esas incursiones. Tras un detallado análisis de los expedientes seguidos por dicha causa, establece la identificación y alineación de los indios mayas al gobierno español frente a la amenaza francesa, hecho importante ante los continuos asaltos de corsarios y piratas en las costas de Yucatán y Centroamérica.

La sociedad novohispana transcurrió en un mundo de símbolos, que se manifestaron en diferentes formas de representación pública que produjeron significados y prácticas, y se utilizaron para afianzar el poder y prestigio. Las juras reales, como un ejemplo, fueron ocasiones extraordinarias en la monarquía española para reafirmar el dominio político en la América española, y en una dimensión simbólica, integrar a la sociedad novohispana a una celebración que reconoció el poder del rey, y al mismo tiempo, legitimó a las autoridades locales como sus representantes y con ello, las jerarquías y convenciones que equilibró el sistema colonial. Tal es el tema del artículo con el que cierra este volumen, “La cultura festiva de la política: La jura real de Fernando VI en tres ciudades



coloniales (Durango, Puebla y Mérida)” de Emmanuel Mitchel Flores. A través de comparar las celebraciones en torno a la jura de Fernando VI, da cuenta de las distintas formas en que un acto protocolario reflejó la adaptación y apropiación de la representación del poder real en distintas regiones del virreinato novohispano. En este ejercicio de comparación, y de forma transversal, se consideran dos variantes, el peso de la economía y la población indígena, para ilustrar las diferencias de un mismo hecho. De tal forma, de acuerdo al tipo de colonización y el desarrollo económico en las ciudades comparadas, adquirieron particularidades dentro el mosaico que fue el virreinato novohispano, concluye el autor.

El programa de posgrado en Historia del CIESAS, con sede en la unidad Peninsular, recientemente cumplió su primera década de vida, y sus líneas de investigación se han caracterizado por reunir una tradición de estudios antropológicos y etnohistóricos, con un enfoque regional en el sureste mexicano y cuya mirada se extiende al Caribe y Centroamérica, fomentando el diálogo interdisciplinario de la antropología y la historia.

Las investigaciones emanadas del posgrado, han mirado con particularidad, a partir de un análisis riguroso de los procesos históricos y sus implicaciones contemporáneas, la redefinición de los pueblos indígenas en la nación mexicana a partir del proyecto colonizador, abonando a la historiografía con importantes contribuciones e innovadores planteamientos, y que en este volumen, se presentan apenas, una muestra de ellos.

El Dossier “Cultura jurídica y festiva en el México colonial”, presenta resultados de las investigaciones de cuatro egresados de la línea “Procesos y relaciones sociales en contextos del colonialismo y del Estado-Nación” del posgrado de Historia del CIESAS Peninsular (Yucatán), fruto de su formación académica, una rigurosa investigación documental y el trabajo colectivo.

Agradecemos la invitación y facilidades otorgadas por el doctor Gabriel Angelotti Pasteur, director editorial de la revista *Antrópica*, para otorgar espacio a la divulgación de la investigación histórica. 



Artículos de Investigación





Origen del juicio de residencia. El caso de Hernán Cortés

Origin of the judgment of residence. The case of Hernán Cortés

Juan Pablo Bolio Ortiz

Instituto Electoral y de Participación Ciudadana de Yucatán (IEPAC) (Mérida, México)

<https://orcid.org/0000-0001-6868-5585>

contacto: boliojuridic@hotmail.com

Recibido: 1 de octubre de 2018.

Aprobado: 7 de marzo de 2019.

Resumen:

Los juicios de residencia, fueron un mecanismo de derecho castellano que permitía rendir cuentas por parte de los funcionarios públicos al finalizar sus encargos. Estos juicios fueron cambiando a medida que las instituciones en territorio indiano se fueron asentando y reinventando al pasar los años. El caso que se presenta en este artículo muestra los primeros conflictos a los que se enfrentó el conquistador de México Hernán Cortés, además de recrear los efectos y consecuencias del proceso judicial de residencia.

Palabras clave: residencia, juicios, conflictos.

Abstract:

The residence trials were a mechanism of Castilian law that allowed accountability by public officials at the end of their charges. These trials were changing as institutions in american territory were settled and reinventing over time. The case presented in this paper shows the first conflicts that the conqueror of Mexico Hernán Cortés faced and also recreates the effects and consequences of the residence trial.

Keywords: residence, judgments, conflicts.

Introducción

El siglo XVI registró cambios y reacomodos estructurales, cuyos efectos podemos observar en los juicios de residencia, pues evidencian la adaptación y resistencia a los mecanismos de control legal ejercidos por la Corona. Es un siglo en el que se instauraron instituciones políticas y jurisdiccionales en los territorios conquistados, sin duda, una etapa donde fue necesario implementar el mecanismo de control más importante de la época colonial. La capacidad de la corona española para enfrentar resistencias e imponer cambios, se puede entender con el estudio de las normas, leyes y decretos que, en muchas ocasiones, surgieron en respuesta a las quejas planteadas en los juicios de residencia.

El objetivo del presente artículo, es estudiar la configuración jurídica del juicio de residencia, así como la forma en que se desarrolló, tomando como estudio de caso el realizado a Hernán Cortés. La fuente utilizada es el propio juicio, publicado por José Luis Martínez (1991). El estudio se centra, exclusivamente, en el análisis del proceso judicial y el tipo de quejas y denuncias que se presentaron en su contra. La hipótesis que se sostiene es apreciar en los juicios de residencia, un mecanismo temprano de control político, fiscal y jurisdiccional, que la corona empleó para la rendición de cuentas a sus autoridades. Para ello, se hace uso de la hermenéutica jurídica, junto con el análisis histórico, que permite comprender el alcance las concordancias y discordancias entre norma y práctica.

Derecho castellano, indiano e indígena

Hernán Cortés, gobernador y capitán general de Nueva España, en 1527, una vez consumada la Conquista de México, solicitó al rey Carlos I de España, no aceptar abogados en las tierras descubiertas, pues “por parte de los conquistadores y pobladores de la dicha tierra, nos ha sido hecha relación que de haber en ellas letrados y procuradores se siguen muchos males”. A ello, el rey contestó que, de no haberlos “nacieron otros inconvenientes y es que muchos dejan perder sus causas por no saber pedir ni defender su justicia” (Pérez, 2005:48).

Los historiadores del derecho, identifican tres cuerpos jurídicos aplicados al territorio conquistado: el derecho castellano, el indiano y el consuetudinario indígena. El primero, fue legislado en Castilla, como resultado de un proceso histórico de conjunción de normas, instituciones y principios filosófico-jurídicos que rigieron la sociedad castellana durante el medioevo. Este ordenamiento jurídico, debe ser observado no como simple derecho objetivo, sino como herramienta que permitió la conquista americana y acompañó el desarrollo de una sociedad compleja.

El derecho castellano, fue resultado de la evolución y adaptación del derecho romano a las circunstancias históricas y sociales de la Castilla medieval. Una experiencia que sentó el precedente para el proceso de adaptación y traslado del derecho español al indiano (Solís, 2013:9). Entre las fuentes formales¹ que alimentaron al derecho castellano, se encuentran el *Liber Judiciorum* (la más importante recopilación visigótica de derecho romano), que tuvo una aplicación generalizada en Al-Ándalus y los territorios cris-

¹ En la terminología jurídica las fuentes son divididas en formales y reales, las primeras son aquellos cuerpos normativos que encauzan al derecho como: leyes, costumbre, tratados, jurisprudencia e incluso costumbre, las segundas son aquellas circunstancias que influyen en la creación de las fuentes formales.



tianos además de los fueros, que trataron las materias del derecho de forma disipada y con las peculiaridades de cada región (Soberanes, 2010:38-49).

La unificación jurídica en Castilla, se inició por Fernando III, “el Santo”, quien hizo traducir el *Liber*, bajo el nombre de *Fuero juzgo*, mientras que su hijo, Alfonso X, El Sabio, elaboró el *Fuero real* y “*El libro del fuero de las leyes*, conocido con el nombre de *Código de las siete partidas*, obra esencial del derecho castellano. Las *Siete partidas*, eran derecho supletorio y a partir de 1348, su influencia fue tanta que se convirtieron en la primera fuente de aplicación normativa. Ello se manifiesta, entre otros indicios, en que la legislación posterior, bien fuera emanada de las Cortes (ordenamientos) o bien, fuera la emanada del rey (pragmáticas),² se refieren, aunque no se diga de forma expresa, a llenar lagunas de las “Partidas”.

En 1567, Felipe II creó la *Nueva recopilación*, que fue suplido por la *Novísima recopilación de leyes de España* de 1806. Esta última es, junto con las *Siete partidas*, fuente esencial para el estudio del derecho castellano. En ellas se encuentran los orígenes, conformación y elementos para comprender los juicios de residencia en el derecho español.

La finalidad de muchas normas posteriores al siglo XIII, no era ser percibidas en el sentido de que debían aplicarse en primer lugar, sino atender a lo que decía el derecho supletorio, modificándolo o completándolo (Montero, 1994:26).

El derecho indiano, por su parte, fue el conjunto de normas jurídicas que se aplicaron en Indias, es decir, en los territorios de América, Asia y Oceanía, dominados por España. Allí, se comprendieron las normas creadas especialmente para los territorios y se ampliaron con el transcurrir del tiempo (Dougnaç, 1994:11). La abundancia de las leyes que la conformaron fue tan grande, que las medidas emitidas, provocaron serias contradicciones en el ejercicio del gobierno y en la administración de justicia, por lo que en el siglo XVII, fue recopilado, compilado y codificado. En esta labor intervinieron numerosos juristas, entre ellos, el notable Antonio León Pinelo, dando como resultado la *Recopilación de leyes de Indias* de 1680 (Torre, 1994:100-101).

Se ha determinado que en materia sustantiva (definición conceptual de las normas), el derecho castellano, resultó supletorio a falta de disposiciones del derecho indiano. En materia adjetiva (procesal) fue diferente, toda vez que el derecho castellano, fue el marco de referencia en cuanto a la aplicación de procesos y procedimientos judiciales debido a que el derecho indiano, poco generó en materia de derecho procesal.

Sin embargo, en el caso del juicio de residencia, existen peculiaridades que rompen las anteriores reglas, pues su reglamentación formal en 1500, es decir, veinte años antes de la Conquista de México, generó que los primeros conquistadores, como Hernán Cortés o Francisco de Montejo, fueran sujetos al juicio y que la máxima expresión en el desarrollo de esta institución jurídica, se estableciera de forma paralela en el territorio hispano e indiano.

2 La real pragmática fue cualquier resolución del rey, impresa y publicada en materia simple. La real provisión fue un despacho, mandamiento o nombramiento expedido por los Consejos y Cancillerías a nombre del rey (Esquivel, 1938:95-98).



El derecho indiano fue altamente casuístico, y ese es el punto neurálgico para entender el desenvolvimiento de este tipo de procesos judiciales de residencia. En el análisis de ese mecanismo, debe considerarse que la concepción del derecho en el territorio indiano fue de corte heterogéneo, un espacio normativo complejo, donde convergieron y convivieron el derecho castellano, el derecho indiano y el derecho consuetudinario indígena. La Nueva España, no fue un ente homogéneo, en su colonización, existieron matices y marcadas diferencias derivadas de las características particulares de las diferentes áreas culturales que la conformaron. Aquellas constituidas por las altas culturales mesoamericanas, asentadas en el centro al igual que en el sureste, y la de los pueblos recolectores- cazadores en el norte. Una conformación político-geográfica que dio particularidades al derecho indiano.

De forma paralela al derecho indiano y castellano, en el virreinato novohispano, coexistió el derecho consuetudinario indígena. Solís señala la dificultad para definirlo por la multiplicidad de formas. No obstante, en el derecho castellano e indiano, existen resquicios que pueden leerse en “la costumbre”, expuesta en procesos jurídicos de las comunidades indígenas y, que en las nuevas tierras, se admitió legalmente “como norma cuando las prácticas que entrañaba no habían sido objeto de prohibición o modificación específica y no se oponían a los principios de la política pública o de la justicia natural” (Solís, 2013:8).

En el sistema colonial español, convergieron tres tipos de jurisdicciones, la eclesiástica, la de los pueblos y la suprema jurisdicción, por lo que si bien, cada autoridad tuvo un área de competencia alcances, de igual forma compartieron espacios y regiones, donde cada uno, aplicó el derecho según los alcances del poder que les fue conferido, así como ciñéndose a un modelo piramidal impuesto por la corona española.

Origen del juicio de residencia

El juicio de residencia, tuvo sus orígenes en el derecho romano. En el *Digesto*, en el *Código* y en las *Novelas de Justiniano*, se asentaron preceptos reguladores con la obligación de los funcionarios del Estado, para responder judicialmente por su gestión (Ots Capdequi, 1963:556).

El primer texto legal que se conoce donde se encuentran rasgos distintivos de la residencia, fue la constitución del año 475, expedida por Zenón, emperador de Oriente, que obligaba a jueces y otros magistrados del Imperio que, una vez concluidas sus funciones, permanecieran cincuenta días en los lugares que administraron sin ocultarse, a fin de que a todos los habitantes, quedara expedita la libre facultad de promover querrela por hurtos y crímenes (Mariluz, 1952:6-7).

El juicio de residencia, representó una forma de expresar la justicia de los gobernantes para con los gobernados; la oportunidad de los gobernados de poner en la silla de los acusados a los gobernantes, un mecanismo idóneo para demostrar que los oficiales, basaron sus gestiones en el concepto de justicia, que las *Siete partidas* expresaron así:

Según departieron los antiguos sabios, justicia tanto deseo como cosa en que se encierran todos los derechos de cualquier naturaleza que sean. Y los mandamientos de la justicia y del derecho son tres: el primero es que el hombre viva honestamente en cuanto en sí, el segundo, que no haga mal ni daño a otro; el tercero, que dé



su derecho a cada uno. Y aquel que cumple estos tres mandamientos hace lo que debe a Dios y así mismo y a los hombres con quienes vive, y cumple y mantiene la justicia.³

El poder que tuvieron los juicios de residencia, puede ser entendido como práctica jurídica y como representación de las relaciones en el seno de la sociedad. Fue una herramienta estipulada por las leyes, que sirvió para regular el control de los gobernantes en el ejercicio del poder político, administrativo y judicial.

En el medievo, el juicio de residencia fue establecido contra autoridades que ejercieron la función de jueces, lo que se asentó en la partida tercera señalando:

Que los jueces, al ser instituidos tales, han de prestar juramento de cumplir sus deberes de jueces, como entre otros, juzgar bien o lealmente y no recibir don ni promisión de hombre ninguno, que haya instruido pleito entre ellos y después de tomar juramento por los jueces se les deben tomar fiadores y recabo de que prometan y se obligan, cuando al término de su función judicial dejasen sus oficios de jueces, a permanecer durante cincuenta días, en los lugares sobre qué juzgasen, por hacer derecho a todos. Que los jueces después que hayan terminado sus oficios deben cumplir así haciendo dar pregón cada día públicamente que si alguno tuviere querella hagan que les cumplieren el derecho.⁴

Leyes posteriores, regularon el juicio de residencia, entre ellas el *Ordenamiento de Alcalá* de 1348, las *Cortes de Toledo* de 1480 y la *Pragmática para corregidores y jueces* de 1500, dictada en Sevilla (Mariluz, 1952:8-11). Todos estos documentos se compilaron en 1806 en la *Novísima recopilación de leyes*, una fuente esencial para comprender la configuración de los procesos judiciales de residencia en el derecho castellano.

El *Ordenamiento de Alcalá*, estableció como obligatorias las fianzas por parte de los jueces residenciados.⁵ Mientras, en 1533 para el proceso judicial de residencia, se estableció que, en las sentencias de residencia, no habría recurso de suplicación, salvo dos casos: si en la sentencia hubo privación de oficio perpetuo o si hubo condenación de pena corporal.⁶ La sentencia, corría a cargo del juez de residencia y, en algunos casos, el Consejo se encargaba de su ejecución.

Durante el periodo de suplicación, al condenado no se le permitía ofrecer más pruebas. El juez de residencia, estudiaba los mismos autos y acuerdos del juicio.⁷ Esto significó que, los juicios de residencia, de forma general, de acuerdo al derecho castellano, sólo tuvieran dos instancias, la primera, ante el propio juez de residencia y la segunda, a causa del recurso de apelación o suplicación.

Otras estipulaciones, señalaron la obligación de los jueces de residencia de tomar las cuentas de las penas de cámara de los gobiernos, requisito que se volvió indispensable en las residencias indianas, como medios preparatorios del juicio.⁸

3 *Siete Partidas del rey Alfonso X*, 1256 a 1265, Partida 3, título 1, ley 3,

4 *Siete Partidas del rey Alfonso X*, 1256 a 1265, Partida 3, título 4, ley 6,

5 *Novísima Recopilación de Leyes de España* 1806, Ley 3, título 1, libro 11,

6 *Novísima Recopilación de Leyes de España* 1806, Ley 9, título 21, libro 11,

7 *Novísima Recopilación de Leyes de España* 1806, Ley 7, título 10, libro 11,

8 *Novísima Recopilación de Leyes de España* 1806, Ley 7, título 10, libro 11,



El 9 de junio de 1500, los reyes católicos, Fernando e Isabel, dictaron la célebre instrucción de corregidores y de jueces de residencia, en las que se sistematizó y organizó el juicio de residencia (Jiménez, 2009:82). En esta norma, se distinguieron las dos partes que conformaron el juicio de residencia: la primera, consistente en un procedimiento de oficio con carácter secreto y la segunda pública, para sustanciar las quejas procedentes de los particulares.

El juicio de residencia, se afinó en la parte procesal a partir de esta real pragmática y supuso el perfeccionamiento normativo de la institución. Se desarrollaron temas como las instrucciones de tipo procesal, las pruebas, los testigos, la confesión, la pesquisa secreta, la acción social, la acción privada, la recaudación de las penas de cámara y las incompatibilidades que afectaban a las autoridades.

En el derecho castellano, antes de iniciarse un juicio, los jueces de residencia estaban obligados a poner una tabla o edicto público sobre los costos que debieron percibir ellos y sus oficiales de acuerdo a los aranceles reales.⁹ En 1566, se determinó que las audiencias conocieran las apelaciones por causas de residencia, lo que ocurrió con frecuencia en la práctica, aunque algunas regiones en América, acudieron directamente al Consejo Real y Suprema de Indias.¹⁰

El título quinto del cuarto libro de la *Novísima recopilación de leyes de España*, contiene un apartado denominado *De las residencias y modo de proceder a su determinación en el Consejo*, en el que se establece que debía de existir una tabla de todas las residencias “que se tomasen a los jueces y oficiales de justicia”.¹¹

Se ordenó que ninguna residencia fuera atendida, sin previamente analizarse por los fiscales del Consejo de Castilla. De igual forma se dispuso que, en el área del Consejo, hubiera siempre un libro donde se asentarían las consultas de las residencias, con el día, mes y año en que se examinaron, estipulando que ninguna pudiera ser analizada sin que las condenaciones que en ella se hubieren señalado, se notificaran a las partes como cosa juzgada.¹²

Una real cédula dictada el 31 de diciembre de 1593, en Madrid por Felipe II (citada posteriormente en la pragmática en 1610), estipuló que:

Y para que mejor y más cumplidamente se guarden, cumplan y ejecuten todas las dichas nuestras leyes pragmáticas, mandamos a las justicias de estos nuestros reinos, que no habiendo denunciado o habiéndolo y no prosiguiendo las causas, procedan de oficio a la ejecución de penas de ellas, y las ejecuten en los transgresores irremisiblemente sin dispensación ni moderación alguna, y que no haciéndolo y cumpliendo así, se les haga carga particular, en las residencias que se les tomaren, de la omisión y negligencia que en ellos hayan tenido y sean castigados con el rigor necesario y de ello vayan particularmente encargados los jueces que se las fueren a tomar.¹³

9 *Novísima Recopilación de Leyes de España* 1806, Ley 1, título 35, libro 11,

10 *Novísima Recopilación de Leyes de España* 1806, Ley 10, título 2, libro 2

11 *Novísima Recopilación de Leyes de España* 1806, Título 5, libro 4

12 *Novísima Recopilación de Leyes de España*, 1806. Leyes 1, 2,3 y 11, título 11, libro 4.

13 *Novísima Recopilación de Leyes de España*, 1806. Ley 10, título 3, libro 3.



Por esta disposición, durante los juicios, muchas de las pesquisas fueron para conocer qué tanto habían ejecutado las sanciones y penas los jueces locales.

En este sentido, los juicios de residencia, se planearon en el derecho castellano para funcionar como instrumentos de centralización político-administrativa y judicial, así como de dominación política por parte de la Corona, para ejercer control sobre intervenir en los gobiernos regionales y locales.

José Serapio Mojarrieta, doctrinario de derecho, manifestó en 1848 la necesidad de los juicios de residencia y su opinión sobre la causa de para qué la Corona española los instauró en territorio indiano: “a distancia que separa la Península española de sus posesiones ultramarinas y la necesidad de atender a la conservación de estas, hicieron precisa la extensión de autoridad y facultades concedidas a sus principales gobernantes”. Por esta razón, desde que las posesiones ultramarinas fueron incorporadas a la Corona de Castilla, se creó la saludable institución de los juicios de residencia (Mojarrieta, 1848:237).

Juicio de residencia a Hernán Cortés

A Hernán Cortés, se le realizaron dos juicios de residencia, que manifiestan la intención de la corona por controlar el poder sobre los conquistadores de las Indias. Con sólo cuatro años de consumada la conquista, se realizó el primer juicio de residencia en territorio novohispano. El juez fue Luis Ponce de León, quién llegó con las provisiones reales a la ciudad de México. Cortés relata en la *Quinta Carta de relación* que, al llegar ese juez a la ciudad de México, tomaron misa en el monasterio de San Francisco y una vez terminada, lo cuestionó sobre presentar sus provisiones en ese lugar, pues “allí estaba todo el cabildo de la ciudad”, el tesorero y contador. No obstante, Ponce no quiso presentar dichos documentos, sino al siguiente día, cuando todos se reunieron en la iglesia mayor, lugar donde presentó las provisiones reales las que fueron “tomadas, besadas y puestas sobre nuestras cabezas”. Con los protocolos cumplidos, la residencia fue pregonada públicamente en la plaza de la ciudad, transcurriendo diecisiete días sin que se presentara demanda alguna. Lamentablemente para el juez, un día después de presentar las provisiones y pregonar la residencia, Ponce de León contrajo una enfermedad que lo llevó a la muerte. Hernán Cortés solicitó entonces a Marcos de Aguilar, continuar con su juicio de residencia, quien no aceptó, pues (refiriéndose a Cortés) afirmó: “que no tiene poder para ello” (Cortés, 2013:347-349). De tal forma, el primer juicio quedó trunco, aunque las denuncias y quejas contra Hernán Cortés continuaron. El 11 de septiembre de 1526, Cortés envió otra carta al rey Carlos I de España, señalando:

Pienso que vuestra majestad se irá satisfaciendo de mi limpieza pues no solamente obedecí y cumplí lo que el juez enviado por vuestra majestad me mandó, pero aún obedezco y cumplo todo lo que me manda el juez (Aguilar) que no tengo por competente, ni fue ni es nombrado por vuestra majestad ni por su Consejo. En lo cual padezco hartos disfavores y no tal tratamiento cual mis servicios merecen ni creo que vuestra majestad lo consentiría si lo viese

Tres años después, se determinó llevar a cabo otro proceso de residencia contra el marqués de Valle y sus oficiales, desarrollado a través de una instrucción y un interrogatorio, por medio del cual se examinarían a los testigos. La instrucción enviada por el rey Carlos I y la reina Juana I, el 5 de abril de 1528, ordenó a la Real Audiencia de la Nueva España que:



Tomar residencia a don Hernán Cortés, nuestro gobernador y capitán general que ha sido de ella, y a sus alcaldes mayores y lugartenientes y oficiales que han sido de la dicha tierra, y a los nuestros oficiales y tesorero, contador, factor y veedor de fundiciones de ella, del tiempo que hayan tenido y usado los dichos oficios y cargos...por término de 90 días (Martínez, 1991:19).

El interrogatorio para los testigos, se conformó por 53 preguntas generales, en las que se hizo énfasis a inquirir sobre la manera como Cortés ejerció el cargo, así como, conocer si se apegó a las normas y ordenamientos reales. Algunos de los cuestionamientos, indagaron sobre Cortés y sus oficiales, si emplearon sus oficios; usaron la tierra; si trajeron parientes (hasta cuarto grado) a ocupar cargos; si fueron letrados; si cobraron arancel por la justicia; si otorgaron dádivas en los pueblos; si consintieron el juego en sus jurisdicciones; si repararon caminos; si castigaron los pecados públicos (amancebamientos y blasfemias); si hicieron respetar las cédulas reales, entre otras (Martínez, 1991:22-28).

Hubo otras preguntas más específicas, derivadas de las quejas recibidas contra el enjuiciado que, en el caso de Cortés, fue cuestionado sobre el asesinato de su esposa, doña Catalina Juárez, que fue estrangulada. También, se le cuestionó sobre el tormento infligido a Cuauhtémoc; sobre la adjudicación de grandes cantidades de oro; sobre la posesión de esclavos indios, así como sobre el gusto que tenía por las mujeres y su desobediencia a las leyes del reino (Martínez, 1991:76).

El pregón de residencia fue publicado el 11 de febrero de 1529. Jerónimo de Aguilar, que había residido con los indios mayas, fue uno de los testigos. En su declaración, aseguró que Cortés no temía a Dios, pues aunque en público lo aparentó, en lo privado “se echó carnalmente con Marina la Lengua”, y que también, se “echó carnalmente a su sobrina” (Martínez, 1991:64-72).

En Temistlán, el 8 de mayo de 1529, se hicieron los cargos a Hernán Cortés, se aseguró que se había autonombrado capitán y justicia, que castigó a los rebeldes y que mandó matar al español de nombre Pinelo. También, se le acusó de mandar a prisión a Guevara y Vergara, que repartió dinero del rey, y permitió la rebelión indígena de la “Noche Triste”. Asimismo, se le imputaron otros cargos: realizar cabildos en su casa, ocultar provisiones reales, tomar veinticinco mil pesos de oro, asesinar y tomar como esclavos a muchos indios, atormentar a Cuauhtémoc, recibir regalos de los naturales. Por otro lado se señaló que evadió: evangelizar a los indios, castigar pecados públicos, impartir justicia recta, construir caminos, obras de la ciudad, iglesias y monasterios; control en las cárceles públicas, así como recibió acusación de favorecer a sus parientes en el gobierno y enfren-
tar a españoles por cosas livianas, entre otros cargos (Martínez, 1991:102-131).

Tras 90 días concedidos como plazo del juicio de residencia, el licenciado García de Llerena, apoderado de Cortés, compareció para informar de la ausencia del residenciado. El 25 de septiembre de 1529 recusó a los oidores de la Audiencia de México, Juan Ortiz y Diego Delgadillo y alegó la parcialidad en el caso, toda vez que: “han traído y traen pleito con el dicho marqués, mi parte, sobre doce mil y seiscientos y tantos pesos de oro, diciendo que les ganó los naipes y dados”. El licenciado Llerena, expuso el odio que tenían estos oidores contra Cortés y señaló que los juzgadores, habían usado como testigos del juicio a todos los enemigos del marqués (Martínez, 1991:135-144).



El 12 de octubre de ese año, el licenciado Llerena, exhibió los descargos (argumentos a favor) a Cortés y negó todas las acusaciones hechas en su contra. El 22 de marzo de 1530, la reina Juana I, pidió que el expediente del juicio fuera remitido al Consejo Real y Supremo de Indias y ordenó: “que en cosa alguna civil o criminal de las que en la dicha residencia fueron puestas y demandadas al dicho marqués, que así está pendiente en el dicho nuestro Consejo, no conozcáis ni entrometéis (*sic*) a pedimento de parte” (Martínez, 1991:198). Esta resolución, indica que se atendió favorablemente la recusa contra los jueces presentada por el licenciado García Llerena, lo que sin duda, representó un triunfo de Cortés contra la Audiencia de México, que continuó el pleito en su contra. En una carta fechada el 10 de octubre de 1530, del marqués del Valle al rey, acusó al presidente de la Audiencia, Nuño de Guzmán, de esconder la provisión donde se le reconocía como capitán general de la Nueva España (Cortés, 2013:379).

El juicio de residencia, prosiguió ante el Consejo entre 1534 y 1545, un largo proceso en el que Cortés, exhibió testigos que fueron examinados a través de dos interrogatorios con 380 preguntas, centradas en las diversas expediciones que comandó en Yucatán, Cozumel, Tabasco, Veracruz y Tlaxcala; asimismo, ahondaron en el caso de Moctezuma, el episodio de la Noche Triste, cumplimiento de leyes, construcción de las ciudades, posesión de oro y sobre sus propiedades en Oaxaca, como marqués del Valle (Martínez, 1991:201-300).

Entre los declarantes, estuvieron diversos frailes, oficiales y conquistadores, entre ellos, Francisco de Montejo “El Adelantado,” gobernador de Yucatán. Montejo, descargó su testimonial el 22 de abril de 1535 en la Ciudad de México. Allí respondió los dos interrogatorios, donde declaró ignorar sobre la mayoría de los cuestionamientos. A pesar del desconocimiento sobre los actos de Cortés que manifestó, el tono de varias de sus respuestas fue favorable a Cortés. Una muy importante, fue la relativa al respeto del conquistador al rey y sobre la que respondió: “siempre lo tuvo y tiene por servidor de Su Majestad”. La pregunta número trece se indagó sobre el uso que Cortés hizo de la fundidora pública con respeto al quinto real. Montejo respondió que, cuando estuvo en la Ciudad de México, “vio el oro que dicho marqués fundió, [y] lo fundió en la casa de la fundición donde residían los oficiales de Su Majestad”.

La respuesta a la pregunta 30, relativa a la vida privada del marqués, en que se cuestionó sobre la unión en todo momento con doña Catalina Juárez, el testigo expresó que en Cuba observó que Cortés “trataba bien a su mujer y hacía vida maridable con ella y que le pareció a este testigo quererla bien en el dicho tiempo”. Adicionalmente al tono favorable de las respuestas de Montejo, en un capítulo secreto, señaló a favor de Cortés “lo ha tenido y tiene por hombre temeroso de Dios y buen cristiano y le ha visto hacer obras de buen cristiano y así es público y notorio” (Martínez, 1991:377-379).

El 12 de febrero de 1537, en la Villa de Cuernavaca, Hernán Cortés fue notificado de la cédula real por la que el rey ordenó su comparecencia ante el Consejo para la prosecución del juicio. Años después, el 22 de septiembre de 1544, el marqués del Valle solicitó que el Consejo de Indias se desistiera de llevar adelante la residencia por los múltiples servicios prestados, pues sólo se había ocupado “en descubrir y pacificar la tierra” (Martínez, 1991:388-393).



En 1545, Hernán Cortés presentó un alegato donde señaló múltiples fallas en el proceso e insistió en su solicitud de nulidad, entre otras cosas, alegó que no había sido “legítimamente citado, por ser como es la dicha citación de derecho natural y principio y fundamento del proceso” (Martínez, 1991:388-393). Reclamó la garantía de debido proceso vigente todavía, que estipulaba que, en caso de no haber sido nunca notificado en un procedimiento, todo lo consecutivo era nulo, al vulnerarse el derecho para ser oído y vencido en juicio. Una situación que viola otras garantías como la de audiencia o el señalado proceso judicial. Ambos elementos del derecho procesal castellano, derivados del romano, que utilizó los términos *ius actio* y *ius exceptione (sic)*; el primero, se refería a la facultad de acudir a los tribunales para pedir y ejercitar un derecho mientras que el segundo, a la facultad de defender un derecho (Dorantes, 1993:25-27).

La sentencia del juicio no fue dictada, probablemente por la buena asesoría legal que recibió Cortés y los múltiples recursos contra el proceso de residencia, así como las relaciones que tuvo en la Corte española, a pesar de las variadas quejas que existieron en su gobierno.

Conclusiones

Durante la época colonial, los juicios de residencia se desarrollaron de manera temprana, en un contexto donde el gobierno iniciaba su configuración política, jurídica, social y económica. Este procedimiento, fue un proceso temido en el que las relaciones e intereses jugaron un factor crucial, como lo demuestra el llevado a Hernán Cortés.

El juicio a Cortés expone, a través de las quejas y denuncias, la inconformidad en la sociedad, presentes desde el inicio del virreinato. Algunas de las acusaciones, cuestionaron el nepotismo de Cortés como también de sus oficiales y permiten observar la configuración de las prácticas socioculturales con las jurídicas en la Nueva España. La existencia del mecanismo de control aquí analizada, juicio de residencia, obedeció no solo a vigilar las irregularidades cometidas por los oficiales, sino al esfuerzo de la Corona española por disminuir el poder de personajes como Cortés. Igualmente, este mecanismo sentó las bases de la práctica jurídica que día con día se desarrolló en los tribunales novohispanos.

Los procesos judiciales como fuentes de investigación histórica, permiten visualizar la manera en que inició la amalgamación de la sociedad novohispana con su gobierno. Asimismo, permite entender las concordancias y discordancias entre el derecho y la práctica jurídica. En este trabajo, se empleó el juicio a Hernán Cortés, sin embargo, el análisis de otros juicios de residencia, abren la puerta para la reconstrucción de una historia social del virreinato novohispano a través de las denuncias de los diferentes grupos que conformaron a la sociedad colonial. ❁



Referencias

Referencias documentales

IURIS DIGITAL: *Biblioteca Virtual de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación*

Siete Partidas del rey Alfonso X, 1256 a 1265

Novísima Recopilación de Leyes de España 1806

Referencias bibliográficas

BROKMANN HARO, C. (2008). *Hablando fuerte: antropología jurídica comparativa de Mesoamérica*. México: CNDH.

CORTÉS, HERNÁN. (2013). *Cartas de Relación*. México: Porrúa.

CUNILL, C. (2012). *Los defensores de indios de Yucatán y el acceso de los mayas a la justicia colonial (1540-1600)*. Mérida: UNAM.

DORANTES TAMAYO, L. (1993). *Elementos de Teoría General del Proceso*. México: Porrúa.

DOUGNAC RODRÍGUEZ, A. (1994). *Manual de Historia del Derecho Indiano*. México: UNAM.

ESQUIVEL OBREGÓN, T. (1938). *Apuntes para la Historia del Derecho en México*. México: UNAM.

GONZÁLEZ, M. D. (1995). *El derecho indiano y el derecho provincial novohispano. Marco historiográfico y conceptual*. México: UNAM.

JIMÉNEZ PELAYO, ÁGUEDA. (2009). "Funcionarios ante la justicia: Residencias de alcaldes mayores y corregidores ventiladas ante la Audiencia de Guadalajara durante el siglo XVI-II." En *Estudios de Historia Novohispana*, pp. 73-99.

LÓPEZ DE COGOLLUDO, D. (1842). *Los tres siglos de dominación española en Yucatán desde la Conquista hasta la independencia*. Michigan: Universidad de Michigan.

MARILUZ URQUIJO, J. M. (1952). *Ensayo sobre los Juicios de Residencia Indianos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano- Americanos de Sevilla.

MARTÍNEZ, J. L. (1991). *Documentos Cortesianos*. México: Fondo de Cultura Económica.

MOJARRIETA, J. S. (1848). *Ensayo sobre los juicios de residencia*. Los Ángeles: Kessinger Publishing, LLC, reimpresión del 2010.

MONTERO AROCA, J. (1994). *La herencia procesal española*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM.

OTS CAPDEQUI, J. (1963). *El juicio de residencia en la historia del derecho indiano. Estudios sobre el Decreto Constitucional de Apatzingán*, México: UNAM.



OURLIAC, P. (1952). *Historia del Derecho*. Puebla: José M. Cajica.

PÉREZ FERNÁNDEZ DEL CASTILLO, B. (2005). *Deontología Jurídica. Ética del abogado y del servidor público*. México: Porrúa.

PÉREZ GALAZ, J. D. (1943). *Derecho y organización entre los mayas*. México: Diana.

SOBERANES FERNÁNDEZ, J. L. (2010). *Historia del Derecho Mexicano*. México: Porrúa.

SOLÍS ROBLEDA, G. (2013). *Entre litigar justicia y procurar leyes. La defensoría de indios en el Yucatán colonial*. Mérida: CIESAS.

TORRE VILLAR, E. (1994). *Estudios de Historia Jurídica*. México: UNAM.





Derramas y conflictos en las cofradías de indios en la Provincia de Tlaxcala, Siglos XVII y XVIII

Economic spill and conflicts in the guilds of Indians in the Province of Tlaxcala, XVII and XVIII Centuries

Emmanuel Rodríguez López

Benemérita Universidad Autónoma De Puebla (BUAP) (Puebla, México)

<https://orcid.org/0000-0001-6922-7797>

contacto: meshoveb@yahoo.com.mx

Recibido: 1 de octubre de 2018.

Aprobado: 3 de marzo de 2019.

Resumen:

Las cofradías de naturales en la provincia de Tlaxcala, durante la colonia, fueron un espacio de maniobra colectiva de la población indígena frente al sistema español, cuyo análisis permite apreciar conflictos y tensiones así como la capacidad negociadora de los indios frente a ese sistema. Su relevancia fue acorde a su solvencia económica, y la administración de sus recursos estuvo marcada por los embates de intereses españoles, la intervención de la autoridad eclesiástica y los conflictos en su interior. No obstante, la capacidad negociadora de esta corporación indígena fue lo suficientemente fuerte para mantener cierto grado de autonomía frente a la secularización de las parroquias y el reformismo borbónico-episcopal.

Palabras clave: Tlaxcala, cofradías, indios, caciques, conflicto, agencia, Iglesia.

Abstract:

The native brotherhoods in the province of Tlaxcala, during the colonial period, were a space of collective maneuver of the indigenous population facing the Spanish system, and its review allows to appreciate conflicts and tensions, as well as the negotiating capacity of the native people relating that system. Its relevance was in line with its economic solvency, and the administration of its resources was marked by Spanish interests, the intervention of ecclesiastical authority and internal conflicts. However, the negotiating capacity of this indigenous corporations was strong enough to maintain certain degree of autonomy versus the secularization of the parishes and the Bourbon-Episcopal reformism.

Keywords: Tlaxcala, brotherhoods, Indians, caciques, conflict, agency, Church.

Introducción

Los gastos generados por las fiestas de los santos en los pueblos tlaxcaltecos novohispanos fueron un reflejo de la solvencia económica de sus cofradías, en particular de aquellas integradas por una membresía indígena, como las más abundantes por su mayoría demográfica en la provincia. Si bien el término “derramas” en el periodo novohispano tiene una connotación de imposición, en este artículo lo empleo como sinónimo de “gastos abundantes”. La razón por la que opté por su uso, además de su carga semántica, obedece a que aparece con frecuencia en muchos de los documentos eclesiásticos consultados.

Una mirada a los testimonios documentales de las cofradías permite ponderar los gastos efectuados en la celebración de festividades y la compra de insumos o bienes. A mayor ingreso, mayor posibilidad de realizar gastos para fiestas y otros conceptos, mientras que, a través de los recursos de esas corporaciones, los párrocos aseguraron el pago por sus servicios incluido el correspondiente a la impartición de sacramentos.

No obstante, la Iglesia como institución, con conocimiento de los fuertes gastos de las cofradías de los pueblos de indios, se escandalizó por el hecho de que la piedad cristiana pasara a segundo plano de importancia en esas comunidades. Fue por ello que, constantemente, buscó regular sus actividades pues, desde su óptica, en sus fiestas se cometieron grandes excesos en comilonas y borracheras, dilapidando recursos que debían destinarse al culto. En este artículo se presentan un conjunto de casos donde las cofradías de indios lograron conjugar la reglamentación eclesiástica y la pragmática de su fe mediante las celebraciones de sus cofradías y sus correspondientes gastos. El eje del análisis se centra en el papel protagónico de sus mayordomos, los indios principales, es decir, los *pipiltin*.

Los gastos de las cofradías de indios

Las cofradías de indios de la Provincia de Tlaxcala fueron, en orden de relevancia: Santísimo Sacramento, Dulce Nombre de Jesús, Ánimas Benditas del Santo Purgatorio, San Diego de Alcalá, Limpia Concepción de la Virgen María, Asunción de María, y de la Santa Cruz. Además, en cada parroquia existieron las dedicadas al santo patrón, como la de San Agustín o la de San Francisco, entre las que existieron diferencias de orden simbólico y económico. La cofradía del Santísimo Sacramento, por ejemplo, sufragó fuertes gastos en la fiesta de *Corpus Christi*, la celebración de la Cuaresma y la Semana Mayor. Por su parte, la de las Ánimas Benditas, empleó sus gastos principalmente en la caridad, siendo el buen entierro uno de sus principales destinos. Los gastos en que las cofradías coincidieron fueron el pago de la dominica, derechos parroquiales¹, obvenciones, preparativos para la fiesta (flores, cohetes, alfombras, ceras, comida y honorarios del presbítero) y el patrocinio de objetos para el culto, que fueron desde la compra de un cáliz y su patena, hasta la construcción de retablos, cuadros, laterales, etcétera. La necesidad de ingresos de una cofradía, estuvo en proporción de los gastos propios al culto de la advocación de cada cofradía.

¹ Se entiende por derechos parroquiales a las retribuciones monetarias que recibían los titulares de las parroquias (párrocos) por celebrar algún sacramento o celebración religiosa. En este caso, las cofradías pagaban al cura por celebrar las distintas celebraciones del calendario litúrgico y que las cofradías organizaban. (Aguirre, 2015)



Los gastos de las cofradías bajo la administración franciscana se destinaron primordialmente a dar el mayor decoro a sus festividades, por lo que se adquirieron regularmente elementos u objetos para el culto. En 1606, por ejemplo, los mayordomos y diputados de la cofradía del Santísimo Sacramento de la parroquia de Santa María Nativitas, solicitaron la autorización de comprar una muceta² para ornamentar la sagrada forma. En la petición, Francisco Bueno y Pedro Yáñez, mayordomo y diputado, respectivamente, argumentaron el gasto por la necesidad de una muceta decente para que el sacerdote llevase el viático a los moribundos³. El viático era el sacramento de la eucaristía, comúnmente administrado a las personas que estaban próximas a su muerte y era parte relevante del ritual que se conoce como la extremaunción. Además de comprar la muceta, el mayordomo y el diputado informaron que gracias a las limosnas de los cofrades tenían una cruz grande de plata y una manga con que se asistía en la extremaunción. Finalmente, la solicitud tuvo éxito y fue aprobada por el obispo Diego Romano el 4 de marzo de 1606, quien dio el visto bueno para que toda iglesia parroquial observara el más digno respeto al Santísimo Sacramento. Asimismo, el obispo exhortó a los cofrades a continuar con su labor y a que procurasen aumentar sus bienes para que fuera posible, así, atender a cualquier enfermo.

Los pagos realizados por las cofradías oscilaron en su magnitud según la importancia y estatus de sus integrantes. Los nobles indígenas, por ejemplo, tenían la tendencia de incorporarse a las cofradías del Santísimo Sacramento y las dotaron de mayores recursos. Esta afiliación permitió a esas cofradías efectuar mayores gastos respecto a las conformadas por indios de modesta condición. Las derramas incluyeron pago de misas, aceite, ornamentos, derechos de bulas, flores, cohetes, comida, cera, ajuar de los santos, objetos sagrados, honorarios de cantores, compra de granos para las tierras del santo, pago de barbecho⁴, para la siembra del maíz o haba, entre otros. Un caso que ilustra es el de Teolocholco, pueblo enclavado en las faldas de la Malintzi, en el que existe el registro del *pilli* don Juan Francisco, del barrio de Quauhtlan y mayordomo de la cofradía del Santísimo Sacramento, quien pagó cuatro pesos por concepto de chirimías y teponaztles para las celebraciones del *Corpus Christi*⁵. No deja de sorprender que, actualmente, el uso de estos instrumentos de viento aún persista en las fiestas de las poblaciones tlaxcaltecas asentadas en las faldas de la Malinche. El conjunto de estos instrumentos incluye *tlapanhuehue*, tarolas y chirimías⁶.

Es notorio que las cofradías de indios en Tlaxcala estuvieron en constante interacción con otras cofradías y otros actores sociales. Las relaciones ocurrieron en torno al culto coordinado

2 RAE La muceta era una prenda corta, sin capucha, a manera esclavina abotonada por delante, comúnmente confeccionada con seda o piel. Se utilizaba como distintivo entre licenciados, doctores, catedráticos, magistrados, jueces y abogados. En la liturgia católica, los sacerdotes la vistían para portar la custodia que guarda la hostia consagrada.

3 “Licencia de muceta para la cofradía del Santísimo Sacramento, sita en Santa María Nativitas de la Provincia de Tlaxcala”. AGN, Archivo Histórico de Hacienda, vol. 2323, serie primera, sin número de expediente, 1606.

4 “Elección de mayordomo y cuentas de la Cofradía del Santísimo Sacramento por el pago de barbecho y siembre de maíz”. AHPSFT, Caja 57, Serie Cofradías, 1817.

5 “Cuentas del mayordomo del Santísimo Sacramento en la parroquia de San Luis Teolocholco”. AHPSLT, Caja 40, Serie Cuentas, 1812.

6 La chirimía es un instrumento musical formado por un tubo de madera cilíndrica o cónica con nueve o diez orificios que se tapan con los dedos. En un extremo tiene embocadura con doble lengüeta de caña. Se utilizó en Europa desde el siglo XIII y fue incorporado a América en el XVI.



de distintas fiestas religiosas, pero también por los vínculos en la esfera económica, debido a reclamos e inconformidades. En otros casos, debido a pugnas inter-estamentales (españoles *versus* indios) y dentro de la organización al interior de la cofradías, de las que se revisarán algunos casos a continuación.

Las cofradías y los reclamos “por pesos”

En los ingresos de las cofradías de Tlaxcala se registraron reclamos por abusos de algunos de sus mayordomos y sobre los que se presentan algunos testimonios. El primero a revisar fue el ocurrido en 1620, con el titular de la cofradía del Santísimo Sacramento de la parroquia de San Felipe Ixtacuixtla. Este mayordomo solicitó al obispo Alonso de la Mota y Escobar para que se le considerara impedido y excusado, y por ello se le permitiera abandonar su cargo. Sin embargo, el prelado, con conocimiento de abusos en los recursos de la cofradía y tras las consiguientes pesquisas, se descubrió que el mayordomo no entregó cuentas durante los cuatro años consecutivos que ocupó el cargo y se le requirió la aclaración de las mismas, bajo pena de excomunión y del pago de una multa de cien pesos de oro común. Para asegurarse del cumplimiento, el obispo retuvo los bienes y limosnas de la cofradía⁷.

A la muerte de algún cofrade, los mayordomos podían emprender litigios por el legado de dinero o bienes, cuando esas donaciones no fueron entregadas a la corporación por los albaceas del difunto. Esas acusaciones y demandas llegaban a la instancia del cabildo, cuyos miembros intervinieron para que se efectuara la entrega de lo heredado a la cofradía. En otros casos, el cabildo actuó como intermediario para proteger a las cofradías de indios frente a los intereses del creciente grupo de españoles. Las donaciones por herencia que podían reclamar los mayordomos iban desde limosnas prometidas hasta la misma casa del difunto. Si no existía el capital suficiente para cubrir los “autos y cuentas” del donante con las cofradías, se recurría a la renta o venta de algún inmueble y así se garantizaba la promesa de la salvación espiritual del cofrade al entregar los bienes que prometió en vida.

El reclamo por donaciones de mayordomos ante el cabildo en favor de las cofradías que representaron fueron una constante antes y después del proceso de secularización de las parroquias en 1640, como lo muestran algunos casos documentados en este trabajo. Por ejemplo, bajo la administración franciscana, el 10 de octubre de 1627, don Diego de los Ríos presentó una petición al cabildo de la ciudad de Tlaxcala en su calidad de mayordomo de la cofradía del Santísimo Sacramento de Nuestra Señora de la Asunción del convento de San Francisco de esa ciudad. En la solicitud, el mayordomo exigió al apoderado Gregorio de la Cruz exhibir el testamento de Jerónima de los Ángeles, pues tenía conocimiento de que la occisa heredó unas casas y un solar para sufragar los gastos del adorno de la imagen del templo. En el litigio se requirió la participación de Joan Cortes de Hermosilla, gobernador de naturales, Pedro de la Gasca y Diego de Saavedra, escribanos público y de su majestad, respectivamente y de los tasadores Joseph Maldonado y Diego

7 “Respuesta del obispo Alonso de la Mota al mayordomo de la cofradía del santísimo sacramento, sita en la iglesia parroquial de san Felipe Ixtacuixtla.” AGN, Archivo Histórico de Hacienda, vol. 2323, primera parte.



de Oxeda⁸.

Las referencias consultadas, también indican que los miembros de la cofradía de la Asunción, además de vigilar el cumplimiento de las voluntades testamentarias a su favor, pugnaron por mantener esa corporación integrada solo por indios “naturales”. Para lograrlo, contaron con el apoyo del gobernador indio y de los cabildantes, quienes intervinieron para defenderla frente a los intereses de los españoles. En 1628, por ejemplo, Alonso de Escobar presentó una petición, en nombre del gobernador Joan Cortes de Hermosillo y del cabildo de naturales de la provincia de Tlaxcala, al juez provisor oficial y vicario general del obispado de Tlaxcala (con sede en la ciudad de los Ángeles), don García de Valdés Osorio, para que comunicará a los españoles que “no perturbaran las festividades que realizan los integrantes de la Cofradía de la Virgen de la Asunción”⁹. La fuerza de la demanda pone de manifiesto las relaciones tensas que existían entre españoles e indios en la provincia de Tlaxcala para conservar su sentido de pertenencia social a través de las cofradías.

En la misma tónica estuvieron las demandas del mayordomo de la cofradía del Santísimo Sacramento del convento de San Luis Huamantla y la del administrador de la ermita de Nuestra Señora de los Remedios en 1631. En ese año, sus mayordomos Cristóbal Pérez y Joan Fernández de Friofrío, pidieron la entrega de “cuentas claras” a los albaceas Alonso de Cárdenas y Juan Galindo, sobre los bienes testados por Alonso Sánchez. En el juicio que se siguió, se solicitó a Bernardo Conde de Losada, tutor de los herederos, la entrega de quinientos doce pesos que, según los mayordomos, correspondían por herencia a sus respectivas cofradías. Para tal efecto se emprendió un mandamiento de ejecución en contra de los albaceas por negarse a pagar el dinero en cuestión¹⁰. Los actores políticos que participaron en el juicio, además de los mayordomos, fueron don Fernando [Donicua] Patiño, teniente de gobernador del pueblo de San Luis Huamantla, Pedro Montiel, escribano nombrado para el caso y Diego de Nava y Loaisa, receptor de las reales alcabalas.

Unos meses antes de que iniciara la batalla del obispo Juan de Palafox para instalar en las parroquias de indios de la provincia de Tlaxcala a curas del clero secular, las cofradías mantuvieron la práctica de acudir al cabildo para reclamar aquellos bienes prometidos en testamentos por particulares. En 1640, el mayordomo de la cofradía de las Ánimas Benditas de Tlaxcala, Manuel Fernández, presentó un requerimiento de investigación tras la muerte de Blas Correa que falleció intestado. El administrador de la corporación religiosa reclamó que el difunto había prometido dejar sus casas a la cofradía en cuestión¹¹. Francisco Baptista de León, defensor de la causa, realizó

8 “Petición de Diego de los Ríos, mayordomo de la cofradía del Santísimo Sacramento de Nuestra Señora del Convento de Tlaxcala por Testamento de doña Jerónima de los Ángeles”. AHET, fondo Colonia, siglo XVIII, caja 45, exp.1, 27 oct-10 nov, 1627.

9 “Petición de Alonso de Escobar, mayordomo de la cofradía de Nuestra Señora de la Asunción de la ciudad de Tlaxcala, para que el gobernador ordene a los españoles no perturbar las fiestas de la cofradía”. AHET, fondo Colonia, siglo XVIII, caja 46. Exp.7, 4-8 abril, 1628.

10 “Los mayordomos Cristóbal Pérez y Joan Fernández de Friofrío contra los albaceas Alonso de Cárdenas y Juan Galindo, sobre los bienes de Alonso Sánchez en favor de las cofradía de las Benditas Animas y de Nuestra Señora de Carmen”. Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala, fondo Colonia, siglo XVIII, caja 57, exp.13, 8 de mayo de 1631.

11 “Don Manuel Fernández, mayordomo de la cofradía de las Benditas Ánimas reclama bienes del difunto Blas co-



un inventario de los bienes para ponerlos en remate, con excepción de un esclavo que había sido puesto en libertad. Asimismo, se sumaron a la disputa por el repartimiento de la herencia otros actores que refutaron el argumento del mayordomo. Para dar cauce al litigio, se requirió la comparecencia de Martín de Ursúa, justicia mayor, Francisco García, alguacil mayor y Pedro de la Gasca, en su calidad de escribano público¹².

Los reclamos de los mayordomos por deudas ocasionadas por las donaciones consignadas en los testamentos no fueron privativos de las cofradías de la ciudad de Tlaxcala; al interior de la provincia las cofradías llevaron sus peticiones por las mismas causas al cabildo indio, con sede en la capital provincial. En 1647, el mayordomo de la Cofradía del Santísimo Sacramento de la parroquia de Santa María Nativitas, don Manuel de Cisneros, efectuó un trámite para exigir un cumplimiento “por pesos” comprometidos con la corporación que representó. El mayordomo se valió de la intervención del teniente de Nativitas, Francisco Roldán de Ulloa, para presentar una carta de obligación por setenta y nueve pesos, que adeudaba Hernán Pérez Barreto a su cofradía. El cabildo reconoció la deuda y, para garantizar su pago, nombró a Esteban Guerrero como fiador de Pérez Barreto. El documento fue rubricado por don Diego de Ulloa Pereyra, gobernador y teniente de capitán general de la provincia de Tlaxcala; Diego de Saavedra y Thomas del Río, escribanos del rey y público, respectivamente, así como por Francisco Roldán de Ulloa, teniente del partido de Santa María Nativitas¹³.

En ese mismo año 1647, un vecino del partido de Santa María Nativitas presentó otra solicitud al cabildo, esta vez por medio de Gaspar de Vargas, albacea de Bartolomé de Narváez. El finado había sido mayordomo de la cofradía de Nuestra Señora de la Limpia Concepción en Nativitas. Vargas, con buenas relaciones ante la mitra episcopal y vecino de la ciudad de Puebla, sede de la diócesis de Tlaxcala, otorgó “autos y cuentas” para comprobar el buen cumplimiento de sus obligaciones y quedar libre del albaceazgo. Es significativo que, en el documento, intervino el tlaxcalteca Juan Merlo de la Fuente Xicohtencatl¹⁴, canónigo doctoral de la catedral de la ciudad de los Ángeles. También participaron en el proceso, el gobernador y teniente de capitán general de la provincia de Tlaxcala, Diego de Medrano, Thomas del Río y Francisco de Santiago, escribanos público y real, así como Francisco Roldán de Ulloa como teniente del partido de Santa María Nativitas¹⁵.

rea en favor de la cofradía”. Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala, fondo Colonia, siglo XVIII, caja 81, exp.7, 5 de marzo al 4 de septiembre de 1640.

12 “Investigación de la muerte del intestado Blas Correa”. AHET, fondo Colonia, siglo XVIII, caja 81, exp.7, 5 de marzo al 4 de septiembre de 1640.

13 “Petición del mayordomo de la Cofradía del Santísimo Sacramento mediante el teniente Francisco de Roldán para hacer cumplir una deuda por pesos de Hernán Pérez”. AHET, fondo Colonia, siglo XVIII, caja 94, exp.1, 4 al 8 de mayo de 1647.

14 Juan Antonio Merlo de la Fuente Xicohtencatl llegó a ocupar la mitra episcopal de Comayagua (Honduras) en 1647. Comayagua fue durante mucho tiempo la capital de Honduras. Sus nexos con la lejana provincia de Tlaxcala se remontan a su misma fundación el 8 de diciembre de 1537 por un grupo de colonizadores tlaxcaltecas. Sus fundadores habían sido reubicados de Almolonga, Guatemala y de Gracias a Dios de la misma Honduras. Ver Escalante Arce, Pedro. *Los tlaxcaltecas en Centroamérica*.

15 “Autos y cuentas que presenta Gaspar Vargas, albacea de Bartholmé de Narváez, mayordomo de la cofradía de la



La cofradía de naturales, botín de caciques y recelo de españoles

El *corpus*, documental del conjunto de demandas de “disputas por pesos,” que llegó ante el cabildo tlaxcalteca apunta a que la cultura de litigio se arraigó entre la población indígena y fue una práctica común y extendida entre las cofradías de naturales para asegurar sus ingresos. No obstante, conforme los españoles ganaron fuerza y presencia en la provincia de Tlaxcala, durante las visitas pastorales de los obispos, los indios aprovecharon para denunciar lo que, a su parecer, fueron tropelías cometidas en perjuicio de sus cofradías. En esas denuncias, se enfatizó el uso que los mayordomos hicieron de los bienes de la corporación para su beneficio personal y para llevar al cabo supuestos negocios amañados.

Un caso ilustrativo ocurrió el 23 de abril de 1711, en el que se efectuó la visita eclesiástica del obispo Pedro Nogales Dávila a la parroquia de San Agustín Tlaxco. En ella compareció Cristóbal Mateo, “indio mayordomo que dijo ser de la cofradía del señor San Agustín sita en la iglesia parroquial del dicho pueblo”. El motivo de su asistencia fue dar cuenta de la administración bajo su responsabilidad, desde el 6 de enero de 1710. Sin embargo, el cargo lo detentó en un periodo anterior en 1702, año en el que se documentaron cuentas con cargo en su contra:

[...] aparecen a su cargo 21 pesos y 6 reales y su descargo 48 pesos, con que va alcanzada la cofradía en 26 pesos 6 reales, pero es de advertir que al cargo del dicho mayordomo se debe añadir una carga de trigo que entró en su poder el año del setecientos cuatro que valía de a seis pesos y que no ha pagado y otra que asimismo se le entregó en el año del setecientos cinco y que valía de a ocho pesos y que no ha pagado.¹⁶

La investigación que se siguió a partir de esos faltantes, develó toda una red de intereses que el mayordomo y sus antecesores establecieron con los arrendatarios en perjuicio de la cofradía. En primer lugar fueron señalados los pagos de Lázaro de los Ángeles que había librado de las tierras de la cofradía “sin licencia que para ello tuviera”. Asimismo, se le cargaba un peso “que quedó e debe a la cofradía en las cuentas que dio en el año de setecientos nueve”. Estas acusaciones ponen en evidencia la confrontación abierta que existió en las cofradías como cuerpos corporativos contra los mayordomos que las administraron, generando pugnas internas que encontraron cobijo para dirimirse bajo la jurisdicción eclesiástica. En la revisión del caso de la cofradía del Señor de San Agustín, la corporación fue favorecida por una diferencia de 36 pesos y 6 reales; además, se reconocieron a su favor 11 pesos y 1 real “en parte de la satisfacción de ellos mandó su ilustrísima se cobrase de Gerónimo de la Cruz, –mayordomo que fue– tres pesos, y de Salvador Manuel –mayordomo que fue también– cuatro pesos”.

Otros exmayordomos confesaron en presencia del prelado:

[...] haber cobrado de la viuda de Pedro de la Cruz [en el periodo de sus funciones como mayordomo], por cuenta de los 18 en que fue alcanzado su marido cuando lo fue el principal que cobró 14 y solo se hizo cargo de 11 pesos, como consta de las cuentas que el dicho el año del setecientos y uno por el mes de enero, con que haciéndose pago con estos siete solo se le resta a la cofradía cuatro pesos y un real de alcance.¹⁷

Limpia Concepción de Nativitas.” AHET, fondo Colonia, siglo XVIII, caja 94, exp. 2, 4 de mayo de 1647.

16 “Inventario presentado ante el obispo Pedro Nogales Dávila en 1711 sobre tierras, casas y ovejas de la cofradía de san Agustín”, AHPSAT, caja 122, serie cofradías, fojas 13r a 15v, Libro de la cofradía de san Agustín, 1695-1774.

17 “Inventario presentado ante el obispo Pedro Nogales Dávila en 1711 sobre tierras, casas y ovejas de la cofradía de



Con este reconocimiento, los mayordomos finalmente juraron “por nuestro Señor y por la santa Cruz en forma de derecho ser cuenta que queda cierta y verdadera sin fraude alguno”. Con esta frase se indica la solución del conflicto pues, aunque quedaron aún sin pago diversas cantidades, los referidos administradores de la cofradía reconocieron las deudas, y el problema se solucionó con la orden al mayordomo Cristóbal Mateo para cobrar los adeudos reconocidos.

La tónica común de los testimonios de los mayordomos, indican la existencia de cierto encubrimiento y justificación en los problemas de las administraciones de sus pares. Por ejemplo, en la misma cofradía de San Agustín en Tlaxco, a la lista de incongruencias por las deudas y préstamos no autorizados revisadas, se añadió la acusación contra Lázaro Juárez, fiscal del pueblo, por recibir de la cofradía 37 pesos por una orden de 1702. Se denunció también que Juárez:

[...] se introdujo por sí y sin licencia de la dicha cofradía ni del cura en administrar y sembrar las tierras de ella y que se refiere en el inventario que ordenó su ilustrísima, el cual se ha ordenado en este libro, lo cual ha continuado hasta el año del setecientos y diez inclusive; se le mandó al dicho Lázaro Juárez a que compareciese ante su ilustrísima a que dé las cuentas de trigo, maíz y cebada que en dichas tierras él ha cogido y de los precios en que los ha vendido y lo que ha pagado por cuenta de importe de estas ventas las que están, de lo que percibió el dicho Lázaro Juárez en dinero y de lo que importó en dichos años el maíz, la cebada y el trigo que el cogió en las referidas tierras, lo que resulto de alcance a favor de la dicha cofradía y en contra del dicho fiscal Lázaro Juárez 132 pesos.¹⁸

Ante las múltiples acusaciones, el obispo ordenó que Juárez pagará los ciento treinta y dos pesos al mayordomo en los siguientes seis meses. Para asegurar que la resolución del obispo fuera acatada, el cura vicario del pueblo fue comisionado para cuidar el cumplimiento de los pagos. También se ordenó que el cura, don Cristóbal López de Soria, pagase “lo que debiere” del arrendamiento de unas ovejas y, en caso necesario, diera razón del cobro al mayordomo y a la audiencia eclesiástica. De igual manera se le delegó la facultad de intervenir en el cuidado de las acciones “del mayordomo y diputados de la dicha cofradía, cuando se haga arrendamiento de las tierras”. Para cumplir con ello, debió observar que se respetaran los precios expresados en el inventario, lo que garantizó el rédito y beneficios a la cofradía. En las resoluciones del prelado sobre el caso de Juárez, se estableció que este podría trabajar y sembrar las tierras por su cuenta, pagando arriendo y que, en caso conveniente, podía sembrarlas por cuenta de la cofradía, siempre con la aprobación del mayordomo y los diputados de la corporación.

De esa forma quedó establecido que las tierras de la cofradía podían arrendarse, obligatoriamente “con intervención del cura y de algunos cofrades españoles”, mientras que el dinero que procediere de las semillas:

[...] se procurarán vender en tiempo que entrara en poder del mayordomo y no de otra persona que con intervención del cura y del diputado mayor entrará en el arca de las tres llaves que ha de haber, sin que en ningún tiempo se mezcle en la dicha administración y cultura de dichas tierras otra persona que los referidos.¹⁹

san Agustín”, AHSAT, caja 122, serie cofradías, libro de la cofradía de san Agustín, 1695-1774, Sin folio en las fojas.

18 “Inventario presentado ante el obispo Pedro Nogales Dávila en 1711 sobre tierras, casas y ovejas de la cofradía de san Agustín”. AHPSAT, caja 122, serie cofradías, libro de la cofradía de san Agustín, 1695-1774.

19 “Inventario presentado ante el obispo Pedro Nogales Dávila en 1711 sobre tierras, casas y ovejas de la cofradía de san Agustín”, AHPSAT, caja 122, serie cofradías, libro de la cofradía de san Agustín, 1695-1774 fojas 13r a 15v.



Con la creciente intervención en la administración de los recursos de las cofradías, el obispo minó el poder que habían ejercido con relativa autonomía por los mayordomos indios de la cofradía de San Agustín en Tlaxco. Más allá de la veracidad de las acusaciones, resulta sorprendente la autonomía en la gestión de esos recursos en la jurisdicción de una parroquia con una población minoritaria de indios, en comparación con las del sur de la provincia. La corporación indígena pudo mantener su capacidad de acción al establecer negocios entre mayordomos, pero también con algunos españoles. Es probable que existieron detrás de las acusaciones, rencillas entre algunos labradores españoles y los mayordomos indios, por estar excluidos, los primeros, de los negocios de la cofradía.

A la lista de abusos e irregularidades se sumó el incumplimiento del pago de los arrendatarios, tanto por tierras como por bienes o por ganado menor. Ante esto, los mayordomos emprendieron litigios para hacer efectivo el cobro de estos adeudos. En 1733 por ejemplo, Diego Cortés, diputado de la cofradía de la Limpia Concepción en Atlancatepec, demandó al español Miguel de Mendoza por incumplir el pago del arriendo de trescientas ovejas pertenecientes a diversas cofradías, pues habían transcurrido dos años sin recibir pago alguno por ese concepto²⁰.

De cofradías y aranceles, los curas seculares en escándalos por abusos

Los abusos cometidos por curas seculares en la provincia de Tlaxcala fueron en muchas ocasiones denunciados a los obispos angelopolitanos. Un ejemplo de este tipo de denuncia se encuentra en una memoria de 1688, a través de la que el obispo fue informado del comportamiento de los curas de Tlaxcala, el párroco Diego Becerril y su cura vicario Alonso Cordero, quienes cobraron, de manera adicional a los aranceles establecidos, los siguientes conceptos:

- dos reales por cada almud de maíz que le piden a los “indios de razón”²¹ media fanega de maíz por las primicias pedidas a los indios casados una ración semanal de comida un carne-ro que vale diez reales
- siete pollos de a real cada semana
- cien tortillas diarias
- cien rajas de leña
- tres reales diarios para la compra de chile ancho
- tomates, cebollas, limas, sal y chilchotes
- el servicio de dos indios a la semana
- un indio sacristán que fuese a su casa de Santiago y le llevara una candela de a libra con valor de a peso
- un cocinero que va cada semana sin poder volver a su casa
- un campanero que le ocupa además para llevar cántaros de agua y sacar la basura de los

20 Diego Cortés, diputado de la cofradía de la Limpia concepción contra Miguel de Mendoza por incumplimiento. AGN, General de Partes, vol. 29, expediente 329, 1733.

21 Aunque no he encontrado alguna explicación sobre la designación “indios de razón”, todo parece indicar que se refieren a los indios principales o caciques (todos pillis) para diferenciarlos de la gente “del común” o *macehualtin*.



caballos del cura

- un caballerizo que tenía que llevar su coa.²²

En el mismo informe, se señaló que el cura Becerril solía ir a caballo y se hacía acompañar por indios, quienes no recibían pago alguno por este trabajo. La denuncia no era menor, pues los curas percibieron, cada uno, mil pesos anuales por concepto de obvenciones, una cantidad suficiente para sufragar su sustento y motivo por el cual se denunciaron las tantas “sacalinas” que hacían a los pobres indios.

Los abusos fueron corroborados en una carta de don Benito de Oboa Salgado, del 2 de junio de 1688, en la que se refrendaron los aranceles permitidos en el obispado de Puebla. En la carta se hace alusión solo a los impuestos establecidos por el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz y que eran: por un bautismo, darían la candela, el capillo y lo que voluntariamente ofreciesen los padrinos; por leer las amonestaciones, cuatro reales; por las informaciones de libertad para que se casaran los indios, dos pesos; por la velación, arras y misa, tres pesos y cuatro candelas²³.

Una situación particular representó el costo del entierro de indios. El cobro de aranceles, que estuvo relacionado a la edad de los fallecidos, pero influyó más, la suntuosidad con la que los individuos fueron enterrados. Por el entierro de una persona grande se pedían 4 reales y una candela; en cambio, si se trataba de una criatura, se pegaban dos pesos, una candela, y se solicitó que fueran acompañados por cruz alta y capa. Si la misa de cuerpo presente era cantada, entonces se pedían tres pesos, pero si era acompañada de vigilia serían cuatro. Los cobros aumentaban si las misas eran de *réquiem* con su novenario sobre la que se pidieron tres pesos por cada día. Estas variaciones en los costos permiten suponer que los indios con mayor estatus social echaron mano de sus bienes para ser enterrados con la dignidad que consideraron les correspondió, reforzando así la distancia social con los indios del común.

Además de los pagos por esos servicios, también los indios se obligaron a aportar para las fiestas titulares del santo patrón y las ceremonias dominicas. En esas celebraciones, se oraba por peticiones particulares de un pueblo, ya fuera para pedir salud o que los tiempos para la agricultura mejoraran, por señalar algunos casos. Las aportaciones eran para la fiesta titular, con su víspera y procesión en las cabeceras, con un costo de seis pesos. En caso de que la fiesta fuera de otro pueblo o barrio, se pedían cinco pesos; para las dominicas se daban cuatro pesos, con la condición de que fueran inamovibles y se incluyeran, en la misma, todas las intenciones del pueblo²⁴

Las inconformidades por el aumento de aranceles no quedaron solo en el papel e involucraron a varios actores. Existió discrepancia, incluso entre los mismos clérigos, uno de los cuales, el bachiller don Luis Jiménez de Mendoza, causó mucho escándalo por oponerse directamente al

22 “Cartas y expedientes sobre la observancia de aranceles eclesiásticos que los curas doctrineros del obispado de Tlaxcala hacen llevar a sus feligreses.” AGI, México 349, 1688.

23 “Cartas y expedientes sobre la observancia de aranceles eclesiásticos que los curas doctrineros del obispado de Tlaxcala hacen llevar a sus feligreses.” AGI, México 349, 1688.

24 “Relación de aranceles y obvenciones eclesiásticas en el obispado de Tlaxcala.” AGI, México 349, 1680.



obispo Juan de Palafox y Mendoza, al representar las exigencias de un pueblo explotado. El cura fue acusado de inquietar a los naturales de San Miguel del Monte y otros partidos para que acudieran a la ciudad de México y se quejaran con el virrey, en contra del marqués conde de Baños, por los excesivos aranceles que les fueron cobrados. Este mismo cura, de origen indígena, tuvo mucha relación e influencia con los mandones de los pueblos de Tlaxcala, particularmente los pertenecientes a la doctrina de San Miguel, como San Francisco Papalotla, San Miguel Tenancingo, San Cosme Mazatecochco y San Pablo Cuautotoatla. A pesar de que Luis Jiménez de Mendoza no era tlaxcalteca, sino originario de la ciudad de Cholula, tuvo gran acogida entre los habitantes de los citados partidos, debido a que, al igual que ellos, era indio y por lo tanto podía hablarles en lengua náhuatl. Además, existió identificación con ellos, debido a los lazos históricos y los vínculos por linajes, entre Cholula y Tlaxcala, desde tiempos prehispánicos²⁵.

El obispo, dio al bachiller Francisco de Llarsa una comisión para perseguir y formar causa contra el cura insurrecto. En las pesquisas, Juan Guerrero, un mestizo de Papalotla que fungió como testigo, informó que los indios mandones de la zona buscaron al referido cura en la ciudad de Tlaxcala para establecer comunicación con el virrey a través de la intermediación del cura y para conseguirla le llevaron pollos y gallinas. También señaló este testigo que, cuando el cura rebelde no podía entrevistarse personalmente con los indios principales, mandaba a su padre, quien residía en la ciudad de Cholula.

Doña Úrsula Vázquez, india principal de San Francisco Papalotla, fue otra de los testigos y, a través de la traducción de Diego Vargas Solís, informó que ya nadie quería pagar los aranceles a causa de las intrigas del presbítero, quien a decir de la comisión que hizo las pesquisas, su fuerza residió en ser también un indio principal²⁶. Es decir, el cura “principal” contaba con el reconocimiento de sus iguales por ser considerado indio “cacique” perteneciente a linaje de pillis.

El argumento para perseguir a este cura se fundamentó en el derecho canónico que prohibió a los curas la intromisión en asuntos profanos y temporales, además de que se le hizo la acusación de estafar a los indios. El presbítero Luis Jiménez de Mendoza, para ese momento, contaba con una relevante trayectoria de litigios ganados en favor de los indios, lo que le ganó la simpatía entre estos. Una muestra de la cercanía que tuvo con los naturales gracias a la defensa que hizo de sus intereses, fue el caso de Diego Hernández, indio de San Francisco Temetzontla, quien, con ayuda del cura, ganó un pleito por tierras contra doña Teresa de Heredia, una viuda “española labradora”. El veredicto del juicio fue favorable gracias a que Jiménez de Mendoza, para la defensa, recurrió a una real prohibición que instaba al gobernador español de la provincia para que no obligara a los indios de San Sebastián Atlapa y de Santa María Acuitlapilco, a pagar el diezmo. El argumento del cura siempre fue que el rey pagaba por ellos los diezmos y no se debería de afectar a los indios como vasallos suyos²⁷.

25 Al respecto, se ha constatado la existencia de barrios o *tlaxilacalli* homónimos entre Cholula y Puebla, como Xicohtenco, Aquiahuac y Cuitlixco.

26 “Proceso contra el cura don Luis de Mendoza por incitar a los indios de Tlaxcala a no pagar los aranceles eclesiásticos”, 1680, AGI, México 349.

27 “Proceso contra el cura don Luis de Mendoza por incitar a los indios de Tlaxcala a no pagar los aranceles eclesiásticos”, 1680, AGI, México 349.



Por las acciones en defensa de los intereses de los naturales, resulta lógico que los miembros del cabildo catedralicio y, aun el mismo obispo, vieran con recelo al cura, pues además de obstaculizarles el cobro de obvenciones, se desenvolvió, a decir de ellos, con extravagancia entre los suyos. Lo acusaron de recibir muchos regalos, de vestir sotana de seda y de vivir en grandes casas y, cuando preguntaron a los indios el por qué recogían tanto dinero entre sus barrios, estos respondieron: “ocanca totlahtocallo de señor don Luis catlich palehuiz”, es decir, “se hace para ayudar el gobierno del señor don Luis”. La postura aguerrida del cura tuvo acogida entre los pobladores de Santa Cruz, famosos por el historial de resistencia a las disposiciones y órdenes reales, incluidas las emanadas de su cabildo, y que incluyó al tumulto de 1692²⁸.

Es presumible que los mayordomos y diputados de las cofradías en estos pueblos establecieron relaciones con el cura cacique, pues, además de organizar a estas corporaciones, formaron parte de las elites locales con quienes se tejían estos desacatos. La gravedad del asunto no fue menor, pues representó un obstáculo para los objetivos del obispo y para el gobierno de la provincia. Finalmente, el cura Luis Jiménez de Mendoza fue capturado, aunque se demostró en el juicio contra él que muchas de las acusaciones en su contra, fueron exageradas y se dio testimonio que fue hallado en un cuarto rentado muy lúgubre en la ciudad de México, portando una sotana casi hecha garras²⁹.

A pesar de todo, el bachiller no bajó la guardia y sostuvo que eran injustos los cobros duplicados que se hicieron a los naturales por concepto de obvenciones y la manera en que les obligaron a entregarlos, y argumentó que, si los naturales andaban inquietos, fue por los muchos abusos con los que se les atropelló, además de que su intervención no obedecía a pretensiones personales, ya que él “ni camiseta tenía”. La relativa precariedad en la cual vivía este cura indio, defensor de los suyos, es evidente en el inventario de bienes que le fueron embargados: dos petacas grandes sin herraje, otra petaquita mediana y una más pequeña, dos sillas de baqueta colorada, un escritorio de Michoacán con sus herraduras y llave, unos cojincillos de pellejo de tigre y una silla del mismo material, aunque dijo no ser suya esa silla sino tenerla prestada de un amigo suyo, una mesita blanca con sobre mesa de paño listado, cuatro taburetes de palo y veinticuatro ceras de a libra y media. El inventario muestra que el cura no tenía ni siquiera cama donde dormir. La represión de las autoridades contra el cura fue tal que, el 17 de noviembre de 1674, se le encerró en la cárcel arzobispal a cargo del bachiller Miguel Pérez Quintanilla, promotor fiscal del obispado³⁰.

siásticos”, 1680, AGI, México 349.

28 El tumulto de 1692 se dio por una serie de afectaciones sociales y climatológicas concatenadas. Tras un periodo de sequías, le siguió una etapa de escasez de granos y proliferación de muertes. A ello se suma la especulación que el gobernador hizo de los granos. En respuesta, un grupo de enfurecidos indios quemaron las puertas de la alhóndiga de la ciudad. El pilli Juan Buenaventura Zapata y Mendoza registró en náhuatl el convulso acontecimiento en su *Historia Cronológica de Tlaxcala*.

29 “Proceso contra el cura don Luis de Mendoza por incitar a los indios de Tlaxcala a no pagar los aranceles eclesiásticos”, 1680, AGI, México 349.

30 “Proceso contra el cura don Luis de Mendoza por incitar a los indios de Tlaxcala a no pagar los aranceles eclesiásticos”, 1680, AGI, México 349.



El acusado fue interrogado sobre los motivos de su actuar. La información que proporcionó refiere que nació en Tlaxcala y fue enviado a los dieciséis años a México para someterse a exámenes, mismos que aprobó. Fue ordenado por el arzobispo Mateo de Zaga Buguero y recibió despacho del obispo de la Nueva Vizcaya, don Juan de Aguirre. Confesó ser hablante del idioma “mexicano” y ocuparse solo de celebrar misas. En defensa de las acusaciones en su contra, aseguró no haber incitado a los indios a movimiento ni alteración alguna, sino que ellos, como deudos y parientes suyos, pues algunos eran sus primos hermanos y cuñados, se fueron a quejar del arrendatario de diezmo³¹. Los naturales también le informaron sobre los repartimientos que hacía el alcalde mayor de Tlaxcala con las mulas, novillos y otros géneros, y le refirieron las vejaciones que sufrían, como lo fue el tributo que el alcalde mayor impuso a niños de dos y tres años.

El bachiller don Luis Jiménez de Mendoza se declaró cura, cacique e indio principal de Tlaxcala, pero negó tener casas propias y, por el contrario, declaró que alquilaba una casita muy modesta en dos pesos a Bernardo de Morales, vecino de la ciudad. Respecto a las alhajas que poseía, consideraba eran pocas, únicamente las reportadas en el embargo.

El 4 de enero de 1675, el bachiller Diego de Lodoza, médico de la ciudad de México, declaró que el cura Jiménez de Mendoza había caído enfermo de gota debido a la humedad del lugar de su encierro y sugirió cambiarlo de sitio para que mejorara su salud, lo que ocurrió días después. Muy enfermo, fue trasladado a una casa frente al convento de las monjas de San Jerónimo, mientras transcurrió el litigio. En el expediente del caso destaca el hecho que los naturales que participaron en el proceso como testigos, siempre se refirieron a él como su amigo y “notlazoteopixcatzin” y “tlazoteopixcatzime,” es decir, nuestro muy querido y amado sacerdote. No obstante, el trato respetuoso que recibió de los naturales, el gobernador indio, don Francisco Ruiz, lo culpó de que “los naturales le han perdido el respeto al cabildo de la ciudad y ya no les quieren obedecer”. Como consecuencia, el número de mandones que se rebeló, fue en aumento y se hizo necesario poner vigilantes que capturaran a los “caxintles,” encargados por los pueblos para llevarle cartas al bachiller en cuestión³².

Tensión y negociación ante momentos de crisis

El éxito de la función de las cofradías y, en particular de las integradas por naturales, estuvo en su capacidad de adaptación y negociación, la cual se manifestó a través de la vinculación entre ellas, su adscripción a una archicofradía³³ y la integración a otra corporación con diferente

31 El arrendatario del diezmo era la persona encargada por la curia episcopal para realizar el cobro del diezmo. En el periodo novohispano, particularmente en el obispado de Tlaxcala, fue común que el obispo delegara en manos particulares la responsabilidad de la recaudación del diezmo. Ellos obtenían ganancias pues garantizaban un pago por adelantado. Para tales efectos, debían contar con un fiador de conocida liquidez y reputación moral. Ver *María Elena Bribiesca Sumano. “El arrendamiento del diezmo...” (2012).*

32 Aunque se desconoce el significado etimológico de “caxintle”, se puede suponer, dado el contexto de la información en el documento, que era una variante de “achichintle” (el que chupa agua), pero que en un sentido más extendido, a decir de García Izcabalceta era “el que de continuo acompaña a un superior y cumple sus órdenes ciegamente”. Para profundizar, consúltese el trabajo de la Dra. Stephanie Wood como editora y un equipo de trabajo encabezado por John Sullivan realizan para el proyecto *Nahuatl Dictionary*, con acceso en línea. Dicho proyecto es realizado por el IDIEZ y la Wired Humanities Projects. Ver <https://nahuatl.uoregon.edu/search/node>.

33 RAE. Una archicofradía era el título que se le confería a la cofradía más antigua o con mayores privilegios que



advocación. Esta última táctica respondió a momentos difíciles, como una caída demográfica o una nueva disposición episcopal. En la fundación de las cofradías, es significativo el impulso episcopal en sus primeros años de vida, sin embargo, en su evolución, las cofradías desarrollaron sus propios mecanismos económicos de captación de ingresos.

Las cofradías atravesaron por un cambio en la composición, condiciones y funciones de sus administradores; las diferentes tensiones, conflictos y negociaciones permitieron el ingreso de nuevos actores al cargo de mayordomo, siempre afines a los intereses episcopales. La injerencia y relevancia de distintos mayordomos es perceptible cuando se constata su pertenencia a distintas cofradías, ocupando en todas ellas un lugar en la cúpula de su organización interna. También resulta común que fueron miembros de otras corporaciones, por ejemplo, los cabildos. Sin embargo, hay que notar lo apuntado por José Portillo Valdés al señalar que desde el siglo XVII se hizo patente un desgaste progresivo de los privilegios de los miembros del cabildo, entendiéndose en este caso, de los indios involucrados en gobierno de su república en un sentido amplio, que incluyó cargos menores y *pipiltin* de bajo rango (Portillo, 2015).

Los beneficios que como corporación ofrecieron las cofradías a la población, mayormente indígena de Tlaxcala, facilitó su existencia bien diferenciada entre los distintos estamentos de la sociedad que, a menudo, reflejaron el conflicto existente entre ellos (las de españoles *versus* las de indios). En muchas ocasiones, las cofradías de indios, a través de sus cabildos, solicitaron la intervención del obispo para reafirmar la autonomía de su corporación frente a las correspondientes de españoles. Una defensa que se extendió a la intromisión de intereses particulares de españoles. Esta situación se ilustra con la singular petición hecha en 1629 a García de Valdés Osorio, juez provisor oficial y vicario general del obispado angelopolitano. En el caso, el gobernador y el cabildo de naturales de Tlaxcala, suplicaron al prelado que los vecinos españoles de la ciudad, no perturbaran “las festividades que realizan los integrantes de la Cofradía de la Virgen de la Asunción”³⁴.

La secularización de las parroquias, que inició a partir de 1640, provocó la creación de una nueva red de filiaciones entre el clero secular y los actores emergentes en las cofradías, una nueva configuración que insidió en la conformación de una nueva tipología de esas corporaciones, en la que se introdujeron advocaciones distintas y, algunas antiguas, perdieron fuerza.

A manera de conclusión

En suma, se puede afirmar que fue significativo el peso económico de las distintas cofradías en la provincia de Tlaxcala, particularmente y como una constante, en las del Santísimo Sacramento, Ánimas Benditas, Virgen de la Asunción y Virgen de la Concepción. En todas ellas, su capacidad económica fue determinante para prevalecer y trascender los embates de la secularización de las parroquias y del reformismo borbónico-episcopal, sin desdibujar de fondo su estructura. En cierta medida, las cofradías mantuvieron siempre cierto grado de autonomía en el manejo de sus ingre-

otras de una misma población o región. Comúnmente una archicofradía contaba con privilegios especiales, principalmente en materia de gracias espirituales y eran distribuidas a las cofradías adscritas a ella.

34 “Solicitud que hace el gobernador y cabildo de Tlaxcala al obispo para que no interfieran los españoles en las fiestas de la Asunción.” AHET, Siglo XVII, Serie Administrativa, Caja 51, Exp.11, año 1629.



sos y, aunque el clero y la corona pretendieron sujetarlas bajo su control, estas asociaciones se las ingeniaron por la vía legal o táctica para esquivar tales pretensiones. Para ello, los indios pusieron en práctica una rica argumentación con base a viejas normativas, empleándolas a su favor para evadir el cumplimiento de nuevos ordenamientos legales que estrecharon la vigilancia sobre sus recursos. También recurrieron a otras tácticas como el ocultamiento de información por parte de los mayordomos, que hacían perdidos los libros de cuentas, o cuando fueron reelegidos, dejaron pendientes las cuentas de su administración anterior. Así fue como los cofrades enfrentaron la obligatoriedad que paulatinamente se impuso para que sus asuntos fueran aprobados por su cura párroco, tanto en las elecciones como en sus actividades económicas, al diseñar y encontrar vías para mantener vigente la autonomía relativa de sus cofradías, sin resquebrajar su sistema. Con lo que, en cierta medida, prevaleció un margen de acción en las cofradías en lo que se refiere al manejo de sus ingresos, a pesar de la fuerte presión para someterlas a una vigilancia y un control más estrechos. ❁



Referencias

Referencias documentales

AGI, Archivo General de Indias, Sevilla, España.

AGN, Archivo General de la Nación, México.

AHET, Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala

AHPSAT, Archivo Histórico Parroquial de San Agustín Tlaxco

AHPSFT, Archivo Histórico Parroquial de San Francisco Tepeyanco

AHPSLT, Archivo Histórico Parroquial de San Luis Teolocho

Referencias bibliográficas

AGUIRRE, RODOLFO (2015). “La diversificación de ingresos parroquiales y el régimen de sustento de los curas. Arzobispado de México, 1700-1745,” en *Relaciones Estudios de historia y sociedad*, vol.36, no.142,195-235.

BATTCOCK, CLEMENTINA y BERENICE BRAVO (2017). *Mudables representaciones, el indio en la Nueva España a través de sus crónicas, impresos y manuscritos*. México: INAH-Secretaría de Cultura.

BAZARTE, ALICIA (1998). “Las limosnas de las cofradías: su administración y destino”, en Pilar Martínez López-Cano, Gisela Von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (Coords.). *Capellanías, cofradías y obras pías en la América colonial*. México: UNAM, pp.65-74.

BIBRIESCA SUMANO, MA. ELENA. Et al (2012). “El arrendamiento del diezmo y la importancia social de los hacendados arrendatarios en el Valle de Toluca, según los protocolos de la notaría no. 1 de Toluca. 1650-1700”, en *Diálogos revista electrónica en historia*, vol.13 n.1 San Pedro Agosto.

CARRASCO, PEDRO (1975). “La transformación de la cultura indígena durante la colonia”, en *Historia Mexicana*, vol.25, n.2, pp.175-203.

GRUZINSKI, SERGE (1990). “Indian confraternities, brotherhoods and mayordomías in central New Spain”, en *The Indian Community of Colonial Mexico. Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology, and Village Politics*. Edited by Arij Ouweneel and Simon Miller. Amsterdam: CEDLA (Latin American Studies, n. 58), pp. 205-223.

PORTILLO, JOSÉ M (2015). *Tlaxcala y la identidad territorial entre la monarquía imperial y la república nacional, 1787-1824*. México: El Colegio de México-Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.



RODRÍGUEZ, EMMANUEL (junio 2015). “Vínculos con las cihuapipiltin tlaxcaltecas del siglo XVI, el acceso al poder señorial indígena del tlahtocayotl de Ocotelulco”, en *Historia 2.0, Conocimiento Histórico en Clave Digital*, año V, num.9, Bucaramanga Colombia, pp.51-63. Recuperado en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5156324>.





Mayas, corsarios y miedos colectivos. Una aproximación desde el caso de Hunucmá, 1571

Mayas, corsairs and collective fears.
An approximation from the case of Hunucmá, 1571

Rodrigo Alejandro De la O Torres

Universidad Autónoma de Aguascalientes (Aguascalientes, México)

<https://orcid.org/0000-0002-4514-576X>

contacto: rodrigodelao.historiador@gmail.com

Recibido: 1 de octubre de 2018.

Aprobado: 13 de febrero de 2019.

Resumen:

En este estudio se analiza la relación entre la sociedad yucateca colonial, en particular la población maya, y el fenómeno de la piratería a través del miedo colectivo. La convergencia de ambos procesos históricos ha sido escasamente estudiada. El derrotero a seguir es plantear una síntesis historiográfica sobre el rol del maya y la actividad de corsarios y piratas en los siglos coloniales. Luego se ofrece un panorama sobre los miedos colectivos, en donde destaca el temor hispano a los naturales de la península y a los navegantes extranjeros, así como la hipotética unión entre éstos. La tercera parte está dedicada a un caso específico: la llegada a Hunucmá de un grupo de corsarios galos en 1571. Se reconstruye la acción y perspectiva maya frente a ese grupo de franceses. Los oriundos del Mayab expresaron su adhesión a los valores religiosos católicos al señalar las transgresiones realizadas por los galos; sin embargo, esta actitud contradecía el imaginario español respecto al maya. En pocas palabras, encontramos un contexto regional donde el miedo colectivo fue un eje y, por otra parte, arrojamus luz sobre una posición que el maya yucateco guardó frente al fenómeno de la piratería.

Palabras clave: Miedo colectivo, fenómeno de la piratería, mayas yucatecos, franceses.

Abstract:

In this paper we analyze, through collective fear, the relationship between the Yucatec colonial society, in particular the Maya, and the phenomenon of piracy. The convergence of both historical processes has been scarcely studied. First we propose a historiographic synthesis about the role of Maya and the activity of corsairs and pirates in colonial times. Then, we offer a perspective about collective fears, specially the Hispanic fear of natives and foreign navigators, as well as the hypothetical union between them. The third part is dedicated to a specific event: the arrival in Hunucmá of a group of corsairs Gauls in 1571. We reconstruct the Mayan action and perspective facing that group of french people. The natives expressed their support for Catholic religious values when they pointed out the transgressions carried out by the Gauls; however, this attitude contradicted the Spanish imaginary regarding the Mayas. In few words, we found a regional context where collective fear was an axis and, on the other hand, we shed light on a position that the Yucatec Maya kept facing the piracy phenomenon.

Keywords: Collective fear, phenomenon of piracy, Yucatec Maya, French.

Introducción

Durante el primer semestre de 1571 una nave francesa, bajo el mando del capitán Pierre Chuetot, arribó en la ribera oriental y norte de la península de Yucatán. Esta situación no pasó desapercibida en la gobernación, debido a que los galos ingresaron a la tierra, hasta tres pueblos de indios mayas, cuales fueron: Polé en la costa caribeña y Ecab y Hunucmá en el litoral septentrional. Estos eventos no son desconocidos por la historiografía sobre el Yucatán colonial, ya que Ruiz Martínez (2010) reconstruyó el derrotero caribeño en cuestión, las peripecias que sufrieron los navegantes en la gobernación yucateca, así como los procesos inquisitoriales contra algunos de aquellos nautas. De la O (2010 y 2013), por su parte, analizó la participación hispana en la salvaguardia de la costa peninsular y de cómo los defensores argumentaron tal experiencia para exigir mercedes a la corona española. Ese mismo autor trajo a escena la trayectoria Golfo-Caribeña del capitán Chuetot para insertarla en el proceso de construcción del espacio marítimo, esto a partir de la navegación gala e inglesa en el siglo XVI (De la O, 2014).

Nuestro propósito es dar cuenta de la perspectiva de los mayas que estuvieron involucrados en esos eventos, esto permite observar cómo ese sector de la sociedad colonial yucateca interactuó y percibió a aquellos extranjeros. Es atender ese campo, motivo por el cual hacemos hincapié en la relación entre el fenómeno de la piratería y el mundo colonial desde los actores sociales. Los estudios sobre la participación de los naturales del Mayab en el mundo colonial, aún tienen pendiente analizar tales historias, lo cual nos remite, por tanto, a atender una dimensión relevante en la constitución histórica de la región de Yucatán: el fenómeno de la piratería. Esto conlleva a reflexionar respecto de las convergencias entre procesos situados al interior de la península y aquellos cuyas dinámicas fueron gestadas más allá de las fronteras yucatecas.

Sugerimos que la lectura de los testimonios mayas sobre el tema en cuestión, revelan una constante: el miedo colectivo a los nautas extranjeros. Esto fue posible porque los mayas hicieron uso del temor socialmente conformado por las autoridades y habitantes españoles de Yucatán; es decir, mantuvieron a los corsarios como fuente de peligros y de transgresión al orden social. No obstante, la población maya moldeó esos temores a favor suyo, esto quiere decir que, trastocaron la disposición de los miedos colectivos al presentarse como actores situados a favor del rey de España, y no solo como un objeto de amenaza para el sistema colonial.

Para desarrollar las ideas recién expuestas, organizamos el texto en tres secciones. La primera es un panorama breve sobre la historiografía de Yucatán en la época colonial, con énfasis en el papel del maya en ese contexto. Acompaña a éste, un repaso sobre las formas en que el fenómeno de la piratería ha sido estudiado, lo cual implica plasmar un esbozo de sus características básicas; acotamos la revisión al área yucateca. Luego, nos adentramos a la reconstrucción del entorno de los miedos colectivos en Yucatán, en donde distinguimos los temores hispanos asociados a los mayas, por un lado, y a los corsarios, por otro; además del miedo a la convergencia de ambas partes en perjuicio de los españoles asentados en la gobernación. Para ello definimos de forma breve el miedo como instrumento conceptual para hacer historia. Incontinenti, nos enfocamos al arribo del capitán francés Pierre Chuetot a las costas de la península, con el fin de observar la perspectiva maya respecto a los navegantes. Este artículo cierra con breves reflexiones que fungen más como punto de partida que palabras conclusivas.



Del maya y el corsario, un breve recuento historiográfico

Uno de los rasgos más sobresalientes de la historia colonial de Yucatán fue el peso de la presencia y la actividad cultural, política, económica y social de la población maya. En efecto, esta situación es vista como un componente fundamental para la conformación de la región histórica yucateca durante los siglos XVI al XVIII. Hablamos de un pacto colonial, es decir, la conformación de pueblos de indios como espacios políticos, sociales, económicos y culturales de autonomía maya a cambio de soportar la sujeción hispana (Bracamonte, 2007; Bracamonte y Solís, 1996; Quezada, 1993 y 2000; Farris, 2012).

En efecto, la organización social y económica del pueblo maya constituyó un cimiento sobre el cual se edificó la compulsión sobre la población aborígen. Así, encomiendas (García Bernal, 1978), repartimientos (Solís, 2003), servicios personas o trabajos forzosos (García Bernal, 1976; Solís, 2003) y la entrega de limosnas a la iglesia (Solís, 2003) representaron las formas de exacción de la energía del maya a lo largo de los siglos coloniales. A pesar de lo anterior, la capacidad de agencia de los mayas también es patente en la historiografía, por ejemplo: las tensiones, conflictos y negociaciones por la propiedad de la tierra (Bracamonte, 2003); la conservación de conocimiento y técnicas de cultivo (Hoil, 2013); así como la permanencia de rituales agrícolas (Carillo, 2013).

También podemos agregar a la defensoría de indios (Solís, 2013), la movilidad espacial y las redes de solidaridad entre los mayas a partir del parentesco, como instituciones y prácticas sociales que ayudaron a liberar tensión y sobrevivir a epidemias y hambrunas (Peniche, 2006 y 2010). Aunque, como parte de todo este esbozo, hay que incluir referencias a investigaciones sobre la conformación de espacios fuera del control colonial, o también llamados regiones de emancipación. Estas fueron resultado de relaciones sociales encontradas y conflictos abiertos de sublevación maya ante las rupturas del pacto colonial. Nos referimos a la región de emancipación que abarcó el sur, oriente y suroccidente de Yucatán (Bracamonte, 2001; Bracamonte, 2004; Scholes y Roys, 1996).

Una vez dicho lo anterior, traemos a escena otra densa trayectoria histórica, a saber: el fenómeno de la piratería. Al emplear la frase en cuestión hacemos referencia a una dinámica histórica de larga duración, en el marco de la Edad Moderna, que logró un alcance tanto global y Atlántico, como Golfo-Caribeño y yucateco. Esto fue posible gracias a su relación con las disputas políticas (Pagden, 2001; García de León, 2004; Lucena, 1992; Cruz, 2013; Kempe, 2010) y económicas por el espacio marítimo, principalmente entre España, Francia, Inglaterra y los Países Bajos Septentrionales, durante el siglo XVI.

En efecto, el contrabando como práctica de comercio en el Golfo-Caribe (Romano, 1993; Victoria, 2015) fue sustancial para que los nautas no hispanos conectaran mercantilmente a Europa, África, América y el tornaviaje al primer continente (Marks, 2014; García de León, 2004). En este sentido, el fenómeno de la piratería fue una de las piezas relevantes para armar el rompecabezas del capitalismo, debido a que impulsó la temprana globalización mercantil en los siglos XVI, XVII y XVIII (García de León, 2004; Pagden, 2001; Cortés, 2012; Herrero, 2016; Ribot, 2016; Rodríguez Hernández, 2016).



La presencia de navegantes ingleses y franceses en las costas yucatecas a lo largo de los siglos coloniales, es un tema que tiene lugar en la historiografía de la península. En efecto, la historia en cuestión ha sido expuesta, en principio, como un conjunto de relatos centrados en las incursiones y consecuentes eventos de violencia en los litorales y puertos de la gobernación. Autores que entran en esta forma de abordar el tema fueron Pérez Martínez (2006), Rubio Mañe (2005) y Piña Chán (2001), además de Juárez Moreno (1972). Asimismo, encontramos obras relacionadas al impacto del fenómeno de la piratería en la constitución de estrategias defensivas y la edificación de fortificaciones en Yucatán, en donde destaca Calderón Quijano (1984) y Victoria Ojeda (1995 y 2000). Aunque es posible constatar estas formas de abordaje a la historia del fenómeno de la piratería en Yucatán, aún existen múltiples áreas de oportunidad para el quehacer del historiador.

Algunos trabajos de investigación sobre el tema dan pauta. Uno de ellos sostiene que el fenómeno de la piratería fue un componente que también participó en la conformación histórica de la región yucateca (De la O, 2010). Esta idea es un planteamiento que apunta hacia una profundización sobre el papel de los nautas no hispanos en el mundo colonial de la península. De lo anterior es posible derivar distintas vertientes: una de ellas es el trabajo de reconstrucción de los eventos de violencia a partir de la participación de los defensores españoles de los puertos y costas de la gobernación (De la O, 2013). En similar dirección, pero atendiendo la perspectiva de los navegantes no hispanos en el siglo XVI, tenemos los trabajos de Valencia Suárez (2015) y Ruiz Martínez (2010). La primera de ellas trae a escena el punto de vista inglés en torno a Yucatán; la segunda nos relata el derrotero dirigido por el capitán Pierre Chuetot a las costas de la península.

Del miedo colectivo

En las siguientes líneas vamos a exponer, de modo breve, nuestra definición respecto a los miedos, en particular a los miedos colectivos. El punto de partida consiste en sostener que los temores no sólo están circunscritos al ámbito psicológico de los seres humanos; más bien, consideramos que esta emoción o afecto es una producción social multifacética. El miedo representa una forma de estar y concebir el mundo, es decir, el rol cultural de los temores como un modo de dar sentido individual y grupalmente al entorno (Colham y Solomon, 1996; Kessler, 2009; Marina, 2016). Desde esta perspectiva es permisible traer a cuenta la definición que plantea Delumeau (2008), quien dice que el miedo colectivo es “el hábito que se tiene, en un grupo humano, de temer a tal o cual amenaza (real o imaginaria)” (p. 30).

En función de lo anterior, vamos a distinguir los siguientes ámbitos: uno de ellos tiene que ver con la identificación de una persona, grupos, objetos o situaciones como epicentros de los temores (Marina y López, 2013). El rasgo cognitivo en cuanto a hacer consciente la probabilidad de recibir daños, reales o imaginarios, de diferente intensidad y amplitud, los cuales provendrían de alguna de esas fuentes de miedos. Otra de las dimensiones tiene que ver con manifestaciones concretas, derivadas de los temores, que inciden o afectan, por ejemplo, a los cuerpos y espacios, y que traen consigo trasgresiones evidentes, así como el desplazamiento del orden social establecido (Marina y López, 2013). Esto no es sino la reproducción de los miedos en cuanto a reafirmar que la percepción de inseguridad es real; el sentirse minusválidos es refrendado en función de las acciones emanadas desde los objetos amenazantes (Kessler, 2009; Rosas, 2005; Delumeau, 2002).



Lo recién dicho también es palpable desde los mecanismos de protección, es decir, huir o hacer frente al peligro (Marina, 2011 y 2016; Hansberg, 1996).

Por lo tanto, es pertinente subrayar que los miedos colectivos no están desligados del contexto social, cultural, político y económico. Al respecto de lo hasta aquí expresado, Hansberg (1996) sostiene que los seres humanos tienen la capacidad de conceptualizar sus miedos, de describirlos, de ejercer su capacidad de imaginación e inventar sus propios terrores y de comunicarlos a los otros seres humanos; pueden atribuirles una infinidad de contenidos a sus temores y hacer conexiones inferenciales entre ellos (...) y entre ellos y otras actitudes proposicionales (...). Pueden dar razones de sus miedos (...), tener miedos irracionales (...) o inapropiados (...) y explicar conductas muy variadas mediante atribuciones de miedo tanto de objetos reales como imaginarios (p. 48).

Corsarios y mayas como fuentes de miedos colectivos

Para el caso que nos ocupa identificamos miedos colectivos que formaron parte de los componentes históricos de la región de Yucatán. Por un lado, el temor hispano a los mayas y, por otro, a los corsarios y/o navegantes extranjeros. Describir brevemente ambos temores permitirá establecer el contexto histórico en el cual situar el sentido que los mayas dieron al fenómeno de la piratería.

El miedo colectivo que existió acerca de los navegantes franceses e ingleses que irrumpían en puertos y costas de Yucatán durante el siglo XVI, estuvo fincado en la capacidad de tales nautas para ejercer algún tipo de perjuicio en diferentes ámbitos de la estructura colonial. Podemos decir, a partir del punto de vista hispano, que la configuración de este temor colectivo tuvo como sustrato las palpables afectaciones derivadas de eventos de violencia. Desde el final de la década de 1550¹ y hasta la incursión francesa de 1561, sobre el puerto de Campeche (De la O, 2010)² situamos el inicio de la conformación del repertorio de peligros que traían consigo aquellos extranjeros. O de otro modo, nos referimos al tejido de una trama de situaciones y sucesos sobre la capacidad que alcanzaron los galos y anglosajones para infringir daños sobre los habitantes de la península. Delineamos, a continuación, un panorama al respecto.

Las afectaciones pueden ser clasificadas según el alcance que lograron. Así, tenemos aquellas de rango individual, en donde los cuerpos podían sufrir secuestros, heridas y muerte. En el asalto francés al puerto de Campeche durante agosto de 1561, los galos “mataron una negra e hirieron mal al contramaestre” (Paso y Troncoso, 1942, tomo IX: 139) que se hallaban en una nave surta en aquel lugar. Además de lo anterior, tomaron presos a alrededor de una docena de personas, entre hombres y mujeres, que incluyó al alcalde ordinario de la villa campechana (Rae, 1900).³ Varios años después, la incursión del capitán inglés William Parker dejó, entre otras situaciones, una serie de laceraciones en el cuerpo del alguacil mayor Melchor Bonifacio, además de haber sido cautivo. Éste, al salir de su casa camino a la vigía de la playa, le salieron al paso

1 AGI, México 215, n. 25, f. 3r.

2 AGI, México 359, r, 2, n. 2, f. 16r.

3 AGI, México 215, n. 25.



diez hombres poco más o menos de los dichos enemigos tirándole muchos mosquetazos y visto no haberlo podido demorar ni matar le cogieron en medio, a donde peleando con ellos y defendiéndose, le dieron muchas heridas de cortes de lanza y estocadas hasta que dieron con él en el suelo. Y teniéndole por muerto le llevaron a su cuerpo de guardia los dichos enemigos, arrastrándole por el suelo, que tenían puesto en la playa.⁴

Otra escala fue más allá de los cuerpos: los espacios urbanos. Saqueos, incendios y destrucción de casas habitación y de cabildo, bodegas e iglesias, fueron eventos que transgredieron y transformaron la organización y orden de los espacios edificados, lo cual conllevó un desplazamiento de las espacialidades urbanas. En la incursión gala de 1561 sobre la villa campechana, ésta fue rendida, quemada y saqueada. Varias de las casas fueron consumidas por el fuego que propiciaron los extranjeros, los cuales además tomaron “las haciendas de los vecinos y algunas mercaderías que valdrían veinte mil pesos de oro y más” (Rae, 1900). De nueva cuenta, la entrada del capitán Parker en 1597 a Campeche sirve de muestra para ejemplificar los daños ejercidos contra las casas habitación. En ese evento, Iñigo de Zugasti, vecino de la villa, relató que afrontó a los anglosajones desde el interior de su casa “hasta que le quebraron puertas y ventanas de ella y herido de un mosquete le fue forzoso rendirse”.⁵

Los saqueos, destrucción y profanación de imágenes religiosas fueron un tema común durante las correrías emprendidas por los navegantes extranjeros. En aquella entrada gala de 1561, la iglesia parroquial de Campeche no dejó de ser un objetivo para aquellos hombres de mar. Profanaron aquel espacio sagrado y destruyeron un bulto del infante Jesús, así como el cáliz y el ara, utensilios que fueron parte del equipamiento litúrgico (Rae, 1900). Similar situación aconteció en 1597: la iglesia mayor del puerto fue tomada y sus aparejos religiosos robados. El suceso derivó, otra vez, en una profanación de los ornamentos, pues los ingleses se vestían con las casullas, estolas, albas y frontales, además de beber en los cálices.⁶

Lo anterior fue materia prima que alimentó una especie de trama de un miedo imaginado: la toma de control de la península de Yucatán por parte de nautas ingleses o franceses (De la O, 2010). En este escenario poco alentador, los españoles trajeron a escena ciertas condiciones geográficas costeras favorables. Desde su punto de vista, el amplio litoral peninsular representa un dilatado espacio que era propicio para el acercamiento de pequeñas naves, las cuales llevarían a los hombres hasta tierra sin riesgo de ser observados.⁷ Además, afirmaron las autoridades hispanas que Yucatán se hallaba expuesta a la actividad de corsarios ingleses y franceses.⁸ Esta situación trajo como resultante la continua y ordinaria presencia y accionar de esos nautas a lo largo de la franja costera de la gobernación.⁹

4 AGI, México 222, n. 31, f. 2r.

5 AGI, México 222, n. 30, f. 1r.

6 AGI, México 231, n. 18, f. 3r.

7 AGI, México 359, r.2, n. 2, f. 4v.; AGI, México 359, r. 8, n. 36, f. 3r.; AGI, México 359, r.2, n. 2, f. 4v.; AGI, México 359, r. 8, n. 36, f. 3r.

8 AGI, México 359, R. 2, n. 2, ff. 18r.-v.

9 AGI, México 359, r.2, n. 2, f. 6r.; AGI, Patronato 184, r. 55, f. 1r.; AGI, México 359, r. 8, n. 41, f. 1v.



Ahora bien, páginas atrás hicimos referencia al papel central del maya en la historia de Yucatán y, aunque anotamos algunos de los campos sustanciales sobre el tema, aún queda por subrayar otro proceso histórico relevante: la construcción social del miedo colectivo a los mayas. Básicamente la parte hispana no podía prescindir del maya, pero tampoco ostentaba plena confianza respecto a la población aborigen (Bracamonte y Solís, 1996). Una de las expresiones fue el temor constante a una posible sublevación, situación que no sólo fue imaginada, sino plenamente concreta. Alzamientos, rebeliones, conjuras y ataques de diversa dimensión e intensidad fueron parte de la historia peninsular. Tan sólo por mencionar algunas: la gran sublevación de 1546-1547, el motín de indios naborías en Campeche de 1589, las conjuras de don Andrés Cocom de Sotuta de 1604 y Yobaín de 1607, la rebelión de mayas fugitivos en Sacalum de 1624, la sublevación en Bacalar y Sahcabchén de 1639-1641 y las rebeliones de Sahcabchén de 1667, en los límites del área bajo control, y la de Jacinto Canek en 1761, cual sucedió en Cisteil (Bracamonte y Solís, 1996; Bracamonte, 2003; Farris, 2012).

En este marco, uno de los ejes de los miedos, a decir de la perspectiva hispana, fue el carácter belicoso de los indios yucatecos. Caso Barrera (2009) sostiene que el punto de origen puede ser ubicado en la rebelión maya de 1546-1547, la cual puso en entredicho el avance de las huestes de los Montejo en la tercera campaña de conquista, que a la postre fue la definitiva; sin embargo, la imagen del maya como dispuesto a la guerra era una idea esgrimida con anterioridad. Los españoles, en el recién formado cabildo meridano, aseguraban en 1543, que los mayas “no pueden dejar de servir y olvidar la guerra y volverse a sus asientos y naturalezas, porque toda su intención es [que] como a los primeros cristianos echaron de esta tierra con guerra que así harán ahora a nosotros” (Real, 1900, tomo XIII, vol. II: 234). Definir de tal modo a los naturales yucatecos fue una constante durante el siglo XVI y persistió el resto de la época colonial; por ejemplo, durante la década de 1620 el cabildo de Mérida aseguraba lo siguiente: “de día y de noche obligan a andar con las armas en las manos y tener siempre cuerpo de guardia con soldados en las casas reales. Y sin embargo se han rebelado diferentes veces” (Bracamonte y Solís, 1996: 52).

Esto tuvo un soporte relevante: el mayor peso demográfico de la población aborigen respecto de los españoles. A mediados de siglo existían 232,576 naturales en torno a Mérida, Valladolid y Campeche, mientras que de 1579 a 1581 el cálculo de la población maya ascendió a 141,436. La tendencia fue en aumento, pues para los años de 1580 y 1586 existían alrededor de 134,400 y 134,740 respectivamente. Con estas cifras se aprecia el descenso en la población aborigen entre 1549 y 1580 de hasta el 42%, pero a pesar de ello los indios no dejaron de conformar el grupo con el mayor número de personas, y esto es lo que queremos remarcar. En cuanto a la población blanca o española, hacia 1550 en Yucatán, habitaban alrededor de 175 vecinos españoles, es decir, cabezas de familia. No obstante, hay que agregar a “un número indeterminado de parientes y deudos a cargo del dueño de la casa”, a todo ello habría que sumar los escasos clérigos existentes. Así, el total llegó a los 700 españoles aproximadamente. Este grupo poblacional fue aumentando mientras transcurría el siglo XVI, en 1562 había 200 vecinos y pocos años después llegaban a 300. Hacia 1577 los oficiales reales indicaban la existencia de 500 cabezas de familias hispanas. En 1580 ya existían cerca de 450, teniendo como total aproximado 1,800 personas (García Bernal, 1978).



Al respecto, los cabildantes de la ciudad de Mérida, en 1565, hacían saber al rey que los “indios naturales de esta provincia pasan de cien mil indios hombres de guerra, sin viejos, niños y mujeres, los cuales son muy belicosos [...] y cada día dan muestra de rebelarse”. De hecho, hubo rumores de una sublevación, lo cual motivó que “todos los españoles, que por la tierra estaban divertidos, se han recogido a las poblaciones españolas y han estado y están en arma”.¹⁰ Esta desventaja numérica continuó siendo un asunto para tratar, por ejemplo: el gobernador Santillán expuso con preocupación, en 1571, que existían entre 250 a 300 españoles en contraste con más de 80,000 mayas, situación que fue considerada evidentemente riesgosa.¹¹ Asimismo, este panorama continuaba siendo plasmado en la documentación de las autoridades. Por ejemplo, el cabildo de Mérida informaba al rey “los mismos indios son los enemigos que más se pueden temer si faltase la defensa porque son más de 80 mil y los españoles de todo el reino no llegan a 800 entre vecinos y forasteros” (Bracamonte y Solís, 1996: 52).

Convergencia de miedos colectivos: imaginar la alianza mayas-corsarios

Al parecer, los españoles estaban cercados por dos supuestos enemigos: uno adentro, en suelo firme y en cotidiana interacción; otro proveniente de fuera, a través del mar y en contacto recurrente con la sociedad yucateca. A decir de la parte española, unos y otros trabajarían con un mismo objetivo: la expulsión de los súbditos de la monarquía cristiana de la península de Yucatán. (De la O, 2010), eran una amenaza potencial con motivos reales, pero también imaginada. En las siguientes líneas vamos a plantear brevemente las características mínimas constitutivas del temor al maya y su relación con el fenómeno de la piratería. Una de las primeras alusiones a este vínculo la expresó el cabildo de Mérida cuando en octubre de 1561 indicaba que la defensa de Yucatán era necesaria “por los indios, como por estar en costas de mar y muy comarcanos a ella todas las ciudades y villas de esta provincia”.¹²

Ante el peligro que representaron los corsarios, la numerosa población maya resultó, a pesar de ser vista como una fuente de peligros más, un recurso imposible de despreciar para la defensa de la tierra. Entonces, es posible observar la convergencia de ambas fuentes de miedos colectivos sobre todo al suceder algún evento relacionado al fenómeno de la piratería. Esta situación paradójica quedó en evidencia cuando llegaron noticias sobre el ataque y saqueo inglés a Santo Domingo, el cual sucedió en 1586 y que fue comandado por Francis Drake (Ortigueira, Poggio y otros, 2014). Ante tal situación, el gobernador de Yucatán Francisco de Solís, tuvo que ordenar que los indios se preparasen para apoyar a los poco más de 300 españoles que estaban disponibles para el resguardo de la gobernación. Así lo escribió al rey:

envíe dos españoles a cada provincia de las que hay en esta gobernación para que, de mi parte, hablase a los indios y los apercibiesen para que tuviesen arcos, flechas y sus hachuelas, para si fuere menester derribar los montes y cerrar algunos caminos. A vueltas de esto comenzaron a hacer armas enastadas de hierro, lanzuelas, dardillos y otras armas de hierro.¹³

Los preparativos de los indios sacaron a flote el temor más inmediato y cotidiano, de una posible sublevación. El gobernador inmediatamente dispuso que fuesen retiradas las armas de los mayas

10 AGI, México 359, 2, n. 2, f. 17r.

11 AGI, Patronato 184, r. 55, f. 1r.

12 AGI, México 367, f. 30v.

13 AGI, México 359, r. 6, n. 30, f. 1r.



reuniéndolos en las iglesias durante “el tercer día de pascua en todas las partes en un día y a una misma hora”. Se les permitió conservar tan sólo seis flechas y un arco, y el resto de las armas se llevaron a la ciudad de Mérida.¹⁴ Los oficiales reales inculparon al gobernador por esta decisión, la cual consideraban errada y fruto de su inexperiencia en las cosas de la provincia, l mandamiento que libró no fue consultado al cabildo ni a las personas que más conocimiento tenían de los indios, ya que de

su propio motivo y de su propia voluntad, sin dar parte de ello al cabildo de esta ciudad ni a otra persona que nosotros sepamos, mandó a todos los indios de estas dichas provincias que hiciesen arcos y flechas, que son las armas que ellos usan, y debajo de esto hicieron muchas armas enastadas de hierro y hubo entre ellos muchas novedades y alteraciones.¹⁵

Otro de los rasgos que fue motivo para vincular a éstos con navegantes extranjeros fue el auxilio que darían a los corsarios; la relación entre los enemigos de dentro y de fuera fue argumentada de la siguiente manera: “esta gente de indios sería muy gran parte para que, con más facilidad, los enemigos pudiesen ganar la tierra porque viéndolos en ella se presume les darían favor”.¹⁶ En efecto, los mayas llevarían a cabo intercambios con los extranjeros, pues los indios “daban preseas, cacao, vino y otras cosas, que habían robado, a trueque de bastimentos y por lo que valía uno les daban diez”. Así mismo, los naturales del Mayab supuestamente eran conscientes de los beneficios que podría acarrear la expulsión de los españoles: “entendieron los dichos indios que si los dichos enemigos vencían a los españoles y señoreaban la tierra, que ellos serían libres de tributos y podrían vivir en la secta luterana o en otra ley con toda libertad”. Por todo ello, los mayas estarían a la expectativa para no pasar por alto alguna oportunidad, “todas estas ocasiones son muy a propósito y modo y tal es que siempre que vean ocasión se querrán aprovechar de ello”.¹⁷

Esta idea continuó a lo largo del siglo XVI, por ejemplo, el gobernador Santillán en 1571, sostuvo que los indios eran “tan amigos de novedades que con poca que viniesen de corsarios se entiende que los acudirían pensando ser reservados de algunas cargas especialmente de la doctrina cristiana y acudirían de muy buena gana”.¹⁸ Hacia 1576 Martín de Palomar plateaba que la venida de corsarios era cotidiana y sin la defensa española era factible perder la tierra “porque los indios les dan de comer y el favor y ayuda que les piden”.¹⁹ El temor a los mayas al menos, fue cotidiano, e incluso causó mayor preocupación que las probables asechanzas de los nautas franceses e ingleses. Así lo expresó el gobernador Luna y Arellano al afirmar que los indios le daban “más cuidado que los enemigos que pueden venir a esta tierra”.²⁰ Y es que el miedo al enemigo interno era el más presente y cotidiano, por ello el haber puesto en guardia y vigilancia la ciudad de Mérida fue hecho “tanto y más por los naturales de la tierra que por el enemigo”.²¹

14 AGI, México 359, r. 6, n. 30, f. 1r.

15 AGI, México 3048, f. 57v.

16 AGI, México 359, r. 2, n. 2, f. 17r.

17 AGI, México 359, r. 2, n. 2, f. 17r.-v.

18 AGI, Patronato 184, r. 55, f. 1r.

19 AGI, Justicia 1016, ff. 1064-1068.

20 AGI, México 359, r. 8, n. 48, f. 3v.

21 AGI, México 359, r. 8, n. 48, f. 3v.



Los hombres de Pierre Chuetot y los mayas yucatecos

A escala microhistórica, es posible dar cuenta de la convergencia de trayectorias de vida de los que estuvieron involucrados, pero también arrojar luz sobre las formas de interactuar y los percepciones o modos de dar sentido al otro. Como ya indicamos al inicio de este texto, el énfasis lo vamos a colocar en la perspectiva maya en cuanto a distinguir cómo afrontaron tal suceso. Entonces, en primer lugar, conviene traer a escena el derrotero atlántico comandado por el capitán Pierre Chuetot. Nos encontramos a inicios de la década de 1570, las disputas religiosas entre católicos y protestantes de Francia estaban cobrando relevancia no sólo dentro de ésta, sino también mostraban sus efectos en la relación entre la corona francesa y su símil hispana. Las tensiones entre ambas coronas estaban a la baja (De la O, 2014). Sin embargo, la actividad marítima comercial y religiosas de protestantes hugonotes continuó ejerciendo el corso, los cuales lograban obtener las licencias para salir a la mar (Ruíz Martínez, 2010). Las guerras de religión significaron una disminución, que no la plena ausencia, de naves galas en la región. Mantuvieron cierta actividad, a pesar de que los hombres y las embarcaciones estaban siendo encaminados a los conflictos religiosos internos (Moreau, 2012). La incursión del capitán Pierre Chuetot, a aquella parte del nuevo mundo, representa una muestra del descenso paulatino de velas francesas.

En efecto, el viaje del capitán Chuetot ocurrió durante lo que hemos llamado *Fase de Incremento Generalizado de Actividad Corsaria en el Golfo-Caribe, 1567-1572*, la cual forma parte de una dinámica más amplia: *Proceso de Expansión/Recurrencia* del corso. La *Fase* en cuestión tuvo como principal característica que los navegantes corsarios lograron abarcar e incursionar en, básicamente, cada una de las subregiones que componían el Golfo-Caribe. Accionar que fue ejecutado por armadas inglesas y francesas, aunque con cierto predominio numérico de estas últimas, lo cual fue cambiando conforme al avance de los años, pues los anglosajones lograron incrementar su presencia en la región. Es decir, hablamos de la transición de protagonismo en cuanto a dominar el horizonte de actividades corsarias (De la O, 2014).

La embarcación zarpó el 19 de mayo de 1570 desde el puerto Honfleur. La tripulación era de al menos 50 hombres capitaneados por Pierre Chuetot. Después de pasar a Cabo Verde y Sierra Leona, ambos en África, ingresaron al Golfo-Caribe, una vez entrados ahí, estos nautas realizaron robos en alguna parte del litoral de Tierra Firme; quizá esto sucedió frente a Rio Hacha, lugar donde asaltaron un barco español. Luego, pasaron frente a Cartagena de Indias, probablemente desembarcaron en Tolú. Inmediatamente después navegaron hacia alguna parte del litoral de La Española, lo cual sucedió a finales de aquel año. En enero de 1571, en las cercanías de Santo Domingo, los galos tomaron una carabela, la cual fue empleada para continuar su derrotero en el mar Caribe. Su siguiente escala fue Cartagena de Indias y continuaron hacia Zamba, en donde un navío hispano logró huir de los franceses. Éstos continuaron navegando en dirección suroeste, es decir, recorrieron el litoral caribeño de Panamá, en la boca del río Chagre tomaron cuatro veleros. En alguna parte de la bahía de Honduras carenaron su embarcación. (De la O, 2014; Ruiz Martínez, 2010).

Al dejar atrás la costa hondureña, el siguiente espacio del viaje fue la península de Yucatán. A inicios de abril desembarcaron en el pueblo maya de San Miguel Xamancab, en la isla de



Cozumel, frente a la franja oriental yucateca. De ahí pasaron al río Conil y luego a Sisal, éstos ubicados en el litoral norteño. En este último desembarcaron y lograron adentrarse en suelo yucateco hasta arribar al pueblo maya de Hunucmá, ubicado en ese entonces a 6 leguas de Mérida, capital de la gobernación; luego retornan a Sisal para seguir su derrotero hacia Ecab y Polé. En ese momento, los galos estaban siendo perseguidos por los españoles, lo que les obligó a retornar a San Miguel Xamancab. De este lugar caminaron hasta Santa María Oycib, al sur de Cozumel, donde fueron capturados luego de una escaramuza contra los hispanos. Los sobrevivientes galos fueron trasladados a la ciudad de Mérida, mas antes de ser apresados, los franceses atacaron las iglesias de cada uno de los pueblos de indios que visitaron, además de que lograron intercambiar productos y obtener alimentos (De la O, 2014; Ruiz Martínez, 2010).

A decir de los franceses, su arribo a Yucatán fue por auxilio de Dios. Pierre Sanfroy dijo al respecto quehabiendo perdido nuestro dicho navío, y estando sobre la mar dentro de una pobre barca, sin ningún compás ni carta, y cómo por la voluntad de Dios hubiésemos arribado a la isla de Cozumel, costa del Yucatán, jueves acabado, y que habíamos estado por la mar espacio de dos meses, que no habíamos comido, treinta hombres que éramos dentro de la dicha barca.²²

En efecto, los franceses se movilizaron para encontrar alimentos y fueron guiados por un hombre genovés. De nueva cuenta Safroy señaló que

estuvimos mucho tiempo al largo de la dicha costa con un piloto genovés que nos traía, buscando de qué comer y beber para irnos a Francia, el dicho piloto genovés, como decía que conocía la tierra adentro, a un pueblo de indios donde él decía que habría abundancia de mijo para irnos a Francia.²³

Los galos vivieron y afrontaron una circunstancia común a la navegación corsaria en el siglo XVI: el continuo abastecimiento de enseres para la subsistencia.

La trayectoria de los franceses por la costa norte de Yucatán fue descrita de la forma siguiente:- vinieron al puerto de Sisal, que es nueve leguas de esta ciudad, donde saltaron en tierra y entraron cuatro leguas la tierra adentro, hasta un pueblo que llaman Hunucmá, donde llegaron y pidieron de comer, y no hallando bastimentos se volvieron a embarcar. Llevaron consigo dos indios caciques que, entendiendo, los proveerían de bastimentos. Después se volvieron al dicho su navío²⁴.

Sin embargo, esta travesía por la supervivencia fue definida, por la parte hispana, de otro modo: esos nautas sólo tenían como objetivo causar daños a la corona española, sus súbditos y a la iglesia. La acusación sostuvo que su plan, durante el derrotero marítimo, era atracar naves hispanas, lo cual llevaron a cabo. Sobre ello leemos que llegaron “con ánimo dañado de robar y maltratar los españoles que topasen, y así, viniendo a las costas de Yucatán fue en robar y robó y quemó algunos navíos de españoles católicos”.²⁵ Pero no sólo lo anterior, pues también el fiscal inquisitorial, el licenciado Bonilla, agregó que la tripulación de franceses “creyó y alabó la secta de Martín Lutero y sus secuaces, profa-

22 AGN, Inquisición 50, exp. 1, ff. 245r-v; AGN, 1945: 161.

23 AGN, Inquisición 50, exp. 1, f. 245v; AGN, 1945: 161.

24 AGN, 1945: 94

25 AGN, Inquisición 49, exp. 9, f. 224r.



nando las iglesias y robando la plata y ornamentos de ellas”.²⁶

Pero los mayas también experimentaron miedos. En efecto, gracias a varios vocabularios coloniales, y de siglos posteriores, concentrados bajo la dirección de Barrera Vázquez (1980) es posible afirmar un cúmulo de expresiones que muestran la especificidad del lenguaje sobre los temores en la población maya. Más que agotar esta vertiente de la historia que nos ocupa, sólo mostramos cierta evidencia al respecto. Por ejemplo, los mayas identificaban que el temor tenía un lugar de origen. La voz *sahbe'ntsil* era empleada para referir a cualquier “cosa temerosa, espantable, que hace temer y pone miedo” (p. 708). En similar sentido, el término *sahtah*, que significaba “temer a otro [...] miedo tener de algo” (p. 708). El vocablo *sah*, como raíz de las palabras previas, señalaba cualquier “temor, asombro, amenaza” (p. 707). Esto no es sino un botón de muestra excesivamente pequeño que evidencia la complejidad de las expresiones verbales, del lenguaje del miedo, en el maya.

Irrupción de la amenaza

Dicho lo anterior, nos interesa ahora reconstruir los momentos de irrupción. Al emplear esta palabra consideramos la repentina entrada del fenómeno de la piratería, concretamente hablando, a la vida de quienes eran ajenos o no formaban parte del grupo de nautas extranjeros. Esto implica atender cómo sucedieron tales momentos; del cómo esos instantes de convergencia de historias abrieron la puerta para el desarrollo de otras. Por lo tanto, hablamos de la alteración de las dinámicas cotidianas gracias a sucesos que no eran parte del presupuesto del día a día, los cuales trajeron consigo relaciones de poder, prácticas de violencias e, incluso, ciertas emociones entre otros, que pasaron a ser detonantes o productores de entornos o contextos favorables para la transgresión, tensión, conflicto y enfrentamiento, pero también para la negociación entre los navegantes y las diferentes esferas sociales del Yucatán colonial y del mundo Golfo-Caribe.

Para el caso que nos ocupa es viable sostener que el arribo de los galos fue indicado como un evento sorpresivo a la vez que peligroso. En efecto, las formas de hacer referencia a la irrupción francesa y las acciones implementadas por los mayas revelan que aquellos nautas representaban una fuente de emanación de miedos. Es decir, existió una identificación precisa o conciencia de los posibles peligros que implicaba la presencia extranjera. Aspecto, este último, que tuvo diversos modos de expresión. A partir de los registros documentales podemos identificar, al menos para lo sucedido en Hunucmá, dos formas de encuentro de trayectorias siguiendo la variable espacial: una de ellas, el pueblo de Hunucmá; otro en el camino hacia el mar. La entrada de los franceses a tierra adentro irrumpió las dinámicas cotidianas de cada uno de los mayas que se vieron envueltos en esta historia. En torno al primer asunto podemos afirmar que las formas por medio de las cuales los franceses se hicieron presentes.

Un botón de muestra fue el modo por el cual el gobernador o cacique del pueblo de Hunucmá, don Juan Camil, tuvo noticia de la presencia gala y su reacción en consecuencia. El primer indicio de que algo había sucedido fue la entrada en escena de un hombre, el cual llegó pálido y cansado ante el cacique, como quienes habían experimentado una situación de peligro. Así descri-

²⁶ AGN, Inquisición 49, exp. 9, f. 224r.



bió ese instante el gobernador maya: “después de Pascua de Resurrección, del año pasado de 71, llegó a él un muchacho que venía muy demudado y cansado”.²⁷ En efecto, este hombre traía consigo un aviso que encendió las alarmas. El mensaje que dijo recibir don Juan Camil fue el siguiente “le dijo a este testigo que se había soltado de unos franceses que venían a este dicho pueblo, que se huyese”.²⁸ Y era prácticamente obligatorio escapar porque aquellos extranjeros “eran ladrones y que los querían matar a todos”²⁹ según sostuvo el informante.

El gobernador Camil confió en la novedad que le presentó aquel joven maya. De tal modo que tomó acción pues “luego ensilló su caballo para ir a dar mandado a la ciudad”. Esto para dar cuenta del peligro que se cernía sobre Hunucmá. Antes de dirigirse a Mérida logró observar que “estando para ir vio venir a los dichos franceses al dicho pueblo que serían 20, poco más o menos, porque este testigo no los pudo contar”.³⁰ Prolongar el aviso hasta la capital de la gobernación le permitió quedar fuera del alcance de los galos. Pero también corroboró que la información que recibió era cierta: el peligro era real y estaba ya presente en Hunucmá; no era una posibilidad.

Entonces el cacique Camil tomó la estafeta de mensajero, la cual no dudo en emplear ante quien, en su camino, a Mérida, topase. En efecto, Nicolás Camil fue uno de quienes recibió, de voz del gobernador Camil, el aviso de lo que acontecía en Hunucmá. Nicolás así lo declaró: “llegó a este testigo don Juan Camil, [...], que venía encima de su caballo, y le dijo que se huyese porque venían franceses a robar el pueblo y que él iba a dar mandado a la ciudad”.³¹ Nicolás, con esta información, decidió dirigirse a su vivienda para en ella encontrar refugio y cierta seguridad ante la llegada de los navegantes galos. Así lo indicó, “que este testigo se vino a su casa y se estuvo quedo en ella y no osó salir de miedo”.³² Poco tiempo pasó cuando logró escuchar el ruido que provocaban los recién llegados a Hunucmá, “de a poquito oyó en la iglesia, del dicho pueblo, tirar arcabuces y gran grita”.³³

Hasta este punto identificamos una práctica que es posible relacionarla al miedo: nos referimos a la huida, es decir vaciar el espacio. Esta acción fue una expresión de la resistencia maya al sistema colonial, tal como la definió Bracamonte y Sosa (2001), cuya implementación fue común a lo largo de la época colonial. Pero, no sólo fue puesta en marcha en el marco de las relaciones de poder, rebeldía y negociación entre españoles e indios, sino que formó parte del repertorio de acciones ante eventos considerados como amenazantes, tal como sucedió en este caso. En tal sentido, el testimonio de Pablo Tutul, maestro de escuela y de capilla de iglesia de Hunucamá, señaló que al llegar a su casa “no halló a nadie, porque estaba todo despoblados y su mujer [en] el monte”.³⁴ O sea, la mayoría de los habitantes mayas de Hunucmá buscaron refugio más allá del pueblo.

27 AGN, Inquisición 58, exp. 5, f. 134r.

28 AGN, Inquisición 58, exp. 5, f. 134r.

29 AGN, Inquisición 58, exp. 5, f. 134r.

30 AGN, Inquisición 58, exp. 5, f. 134r.

31 AGN, Inquisición 58, exp. 5, f. 136r.

32 AGN, Inquisición 58, exp. 5, f. 136r.

33 AGN, Inquisición 58, exp. 5, f. 136r.

34 AGN, Inquisición 58, exp. 5, f. 136r.



Sin embargo, otros no tuvieron oportunidad de huir porque la irrupción de los franceses cerró cualquier opción para distanciarse de aquellos extranjeros. Tal fue el caso de Francisco Camil, cacique del pueblo de Yaven en los márgenes de Hunucmá. Los ruidos de armas de fuego llamaron la atención de este personaje, pero nada más, pues creyó que se traba del encomendero de la jurisdicción de Hunucmá. Era “viernes de la semana de Pascual de Resurrección del año pasado de 1571, que estando este testigo en su casa oyó tirar unos arcabuzazos y creyó que era Francisco Tamayo que venía a su pueblo”.³⁵ No obstante, la realidad fue otra, así lo expresó en su declaración: “que luego entraron ciertos franceses en su casa que serían hasta 30, poco más o menos”.³⁶

La encarnación de los temores: relatos mayas de las acciones francesas en Hunucmá

Lo recién plasmado marcó la toma de control del pueblo por parte de los franceses. Esto significó la manifestación de daños concretos, el repertorio de afectaciones incluyó el secuestro de mayas. El propio Francisco Camil fue uno de los mayas apresados, mientras se hallaba en su casa, por parte de los galos.³⁷ Otras capturas ocurrieron cuando los franceses regresaban a la costa: durante el trayecto encontraron al cacique Juan Camil, homónimo del gobernador de Hunucmá. Al respecto, Francisco dijo que “llevándole los dichos franceses a este testigo para la mar toparon en el camino a don Juan Camil, cacique, que venía de su milpa al cual también prendieron y le ataron el brazo del uno con el brazo del otro”.³⁸

La observación de las acciones que realizaron los navegantes franceses confirmó el carácter amenazante de los galos. Sin embargo, el acento recayó en lo sucedido al interior de la iglesia del pueblo de Hunucmá. Las acciones galas que describieron los testigos mayas, fueron vistas como manifestaciones concretas de los temores. Es decir, la desestructuración del orden colonial expresado en las prácticas de violencias contra el lugar y objetos sagrados. Hablamos, por un lado, de la profanación del espacio religioso, de los ornamentos e instrumental de la liturgia, pero también de la destrucción de imágenes, es decir, iconoclasia. Aunque, también es posible dar cuenta de prácticas heréticas, las cuales sucedieron en la embarcación francesa. Éste fue el otro espacio donde el control galo sobre los cuerpos y los objetos para el culto católico fue patente.

Juan Camil informó sobre los destrozos en los enseres del culto católico que dejaron los galos en la iglesia, a saber: “una cruz quebrada de un brazo, la corona del niño Jesús y un pedacito del ara”.³⁹ Por su parte, Pablo Tutul destacó los estropicios que sufrieron el ara y el bulto en cuestión: “el ara la habían echado por el suelo y quebrado un pedazo de ella, lo mismo a un niño Jesús que le quebraron un brazo y la corona”.⁴⁰ Ahora bien, el cacique Juan Camil, quien luego de librarse de la custodia francesa, “se vino este testigo a su casa donde hallé la iglesia robada y llevados los

35 AGN, Inquisición vol. 50, exp. 1, f. 190r.

36 AGN, Inquisición vol. 50, exp. 1, f. 190r.

37 AGN, Inquisición vol. 58, exp. 5, ff. 136r-v.

38 AGN, Inquisición vol. 50, exp. 1, f. 190v.

39 AGN, Inquisición 58, exp. 5, f. 128r.

40 AGN, Inquisición 58, exp. 5, f. 132r.



ornamentos”.⁴¹ Pablo Tutul dio más detalles al respecto: en primer lugar, refirió el saqueo de la iglesia: “habían robado la iglesia y llevándose todos los ornamentos como casulla, frontal, alba, estola, manipula y cáliz”.⁴² Esto fue confirmado por el cacique Juan Camil quien observó, cuando se encontró a los franceses mientras se dirigía a Hunucmá, que éstos “llevaban los ornamentos, cáliz, manga y todo el servicio de la iglesia”.⁴³ Por su parte, Esteban Gilberto, uno de los nautas galos, reafirmó lo anterior pues dijo que “vio que los dichos ornamentos y cáliz se llevaron al navío, donde este confesante lo vio”.⁴⁴

Francisco Camil, mientras aún estaba en su casa, y por tanto antes de ser hecho preso, fue testigo del cómo los franceses profanaban ornamentos y utensilios de la liturgia. Este personaje afirmó que

el capitán de ellos traía vestida la casulla que había en la iglesia de este pueblo, otros la estola puesta al pescuezo, otro el manipulo en el brazo, otro el frontal revuelto [...] como ayate. El piloto de ellos llevaba vestida el alba arrastrándola por el suelo porque era larga. El capitán llevaba el cáliz en la mano con el cual bebieron agua todos con él [...] y que todos ellos metían la mano en el dicho cáliz y lo manoseaban.⁴⁵

Como ya indicamos, la herejía fue parte de las acciones transgresoras ejecutadas por los extranjeros. Sobre esto, Juan Camil, mientras estuvo preso en la nave francesa, aseguró que el capitán Chuetot

tomó el cáliz en la mano y dijo a este testigo: los frailes echan vino en el cáliz y dicen que es la sangre de Jesucristo, alzan una ostia y dicen que allí viene Dios, que no lo crean porque Dios está en el cielo y no se dejaría comer.⁴⁶

La percepción que tuvieron los mayas sobre aquellos nautas franceses estuvo fincada en los actos que esbozamos. Por un lado, fueron vistos como no buenos cristianos, es decir, que no vivían su cotidianidad bajo los parámetros básicos de la práctica católica cristiana. Por ejemplo, Francisco Camil dijo que “los tenía por malos cristianos, que no los veía rezar, no tener horas, ni rosarios en las manos, ni imágenes, ni llamar a Dios ni a Nuestra Señora”.⁴⁷ En similar tono, pero incluyendo las herejías y denostaciones pronunciadas, tenemos el testimonio del cacique Juan Camil, cual declaró que “a todos ellos los tuvo por malos cristianos, así por lo que dijeron como porque no los vio traer cuentas, ni rezar ni hacer obras de cristianos”.⁴⁸

Otra de las posturas respecto a los corsarios fue la de considerarlos como no creyentes, como no cristianos. Gaspar Euan formuló su perspectiva tomando igualmente la falta de los parámetros básicos y que incluso violaban la normativanunca este testigo vio a los dichos franceses

41 AGN, Inquisición 58, exp. 5, f. 128r.

42 AGN, Inquisición 58, exp. 5, f. 132r.

43 AGN, Inquisición 58, exp. 5, f. 132v.

44 AGN, 1945: 90.

45 AGN, Inquisición 58, exp. 5, f. 128r.

46 AGN, Inquisición 58, exp. 5, f. 130v.

47 AGN, Inquisición 58, exp. 5, f. 128r.

48 AGN, Inquisición 58, exp. 5, f. 130r.



hacer lo que pareciese de cristianos porque ni ellos llamaban a Dios como lo hacen los cristianos ni tenían rosarios ni horas ni los veía rezar y que decía entre sí este testigo y los otros “no deben ser cristianos”. Y que vio que comían tasajo de vaca en viernes.⁴⁹

Bajo este criterio, el cacique Juan Camil dijo que “mientras anduvo con ellos, no los vio hacer cosas de cristianos, ni tener rosarios, ni horas, ni imágenes, ni otra cosa que pareciese de cristianos y que no los tiene por tales”.⁵⁰

Incluso hubo quienes emplearon el término “herejes” para clasificar a los corsarios. El gobernador Juan Camil lo señaló de la siguiente forma:

a este testigo le pareció todo tan mal que en ver que quebraron al niño Jesús y la cruz y robaron los ornamentos y decir las palabras que decían que no los tiene por cristianos sino herejes.⁵¹

El testimonio de Francisco Camil, quien señaló que

sólo los vio que cada día hacían burla de los sacerdotes cuando decían misa y se vestían la casulla y bebían en el cáliz, y que de todo ello escandalizaban y rogaban a Nuestro Señor los sacasen seguros, porque les parecía gente idólatra que no creían en Dios porque lo que decían era todo contra lo que este testigo cree y los religiosos le han predicado.⁵²

¿Colofón?

A lo largo de las páginas precedentes realizamos una limitada reconstrucción sobre los miedos colectivos. Esto fue de utilidad para evidenciar que existió un conjunto de miedos colectivos que también fueron parte de la vida colonial en Yucatán. Esto es relevante en cuanto que señala un área de oportunidad para continuar con el análisis de la historia yucateca de los siglos XVI al XVIII. Por supuesto, esto no implica dejar de lado los temas económicos, políticos, religiosos y sociales, sino lo contrario: conectar y vincular variables para comprender con mayor profundidad la densa trama de aquel tiempo. Por otra parte, señalamos que las formas en que los mayas que tuvieron participación en la historia que narramos sugieren la plena incorporación de los valores religiosos católicos. No obstante, esto también fue expresión de la capacidad de agencia de los mayas. Al haber dado cuenta de las transgresiones y daños concretos y simbólicos, perpetrados por los franceses, podemos pensar en una especie de estrategia para mantener el pacto colonial y no dislocarlo por los eventos en cuestión. En cambio, el comportamiento que los mayas dijeron haber ejercido sí dislocó, en esa ocasión, el discurso del maya como objeto de miedo colectivo. Hablamos de una constante negociación entre los mayas y los españoles. En fin, las líneas precedentes fueron más un ejercicio para estimular otras vías para hacer historia sobre Yucatán. ☸

49 AGN, Inquisición 58, exp. 5, f. 128r.

50 AGN, Inquisición 58, exp. 5, ff. 130v-131r.

51 AGN, Inquisición 58, exp. 5, f. 134r.

52 AGN, Inquisición 58, exp. 5, f. 129r.



Referencias

Referencias documentales.

Archivo General de la Nación, México (AGN). Inquisición:

- Proceso contra Guillermo de Siles. Mérida-México, 1571-1574. Volumen, 58, expediente 5. 398 ff.
- Proceso contra Pierres Sanfroy. Mérida-México, 1572-1574. Volumen, 50, expediente 1. 362 ff.

Archivo General de Indias (AGI). México:

- Probanza de Juan Céspedes de Simancas. Mérida, 1569. 100, 35 ff.
- Probanza de Francisco Hernández Pachó. Mérida, 1580. 215, n. 25, 16 ff.
- Probanza de Iñigo de Zugasti. Campeche, 1598. 222, n. 30, 28 ff.
- Informaciones de Melchor Bonifacio. Campeche, 1598. 222, n. 31, 22 ff.
- Informaciones del gobernador Luis Céspedes de Oviedo. Mérida, 1565-1567. 359, r. n. 2. 140 ff.
- Carta de Francisco de Solís. Campeche a 4 de mayo de 1586. 359, r. 6, n. 30. 4 ff.
- Carta de Diego Fernández de Velasco. Mérida a 19 de junio de 1599. 359, r. 8, n. 36, 8 ff.
- Carta de Carlos de Luna y Arellano. Mérida a 6 de abril de 1605. 359, r. 8, n. 48, 12 ff.
- Carta de los oficiales reales. Mérida a 30 de mayo de 1571. 367, 13 ff.
- Carta de los vecinos de Yucatán y Cozumel. Mérida a 6 de octubre de 1561. 367, 9 ff.
- Carta de los oficiales reales de Yucatán. Mérida a 4 de mayo de 1586. 3048.

Archivo General de Indias (AGI). Justicia:

- Interrogatorio presentado por Martín Palomar en nombre de la ciudad de Mérida. Mérida a 1 de marzo de 1576. 1016, 12 ff.



Archivo General de Indias (AGI). Patronato:

- Carta de Diego de Santillán. Mérida a 4 de agosto de 1571. 184, r. 55, 8 ff.

Referencias bibliográficas

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (1945). *Corsarios franceses e ingleses en la Inquisición de la Nueva España*. México: Imprenta universitaria.

BARRERA VÁSQUEZ, ALFREDO (1980). *Diccionario Maya CORDEMEX. Maya-Español. Español-Maya*. México: Ediciones CORDEMEX.

BRACAMONTE Y SOSA, PEDRO (2007). “Yucatán: una región socioeconómica en la historia”. *Península*. Vol. II (núm. 2), pp. 13-32.

- (2004). “EL poblamiento de Quintana Roo durante la colonia”. En: Gabriel Aarón Macías Zapata. *El vacío imaginario. Geopolítica de la ocupación territorial en el Caribe oriental mexicano*. (pp. 49-74). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/H. Congreso del Estado de Quintana Roo.
- (2003). *Los mayas y la tierra. La propiedad indígena en el Yucatán colonial*. Mérida: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa.
- (2001). *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680*. Mérida: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa.

BRACAMONTE Y SOSA, PEDRO y GABRIELA SOLÍS ROBLEDA (1996). *Espacios mayas de autonomía. El pacto colonial en Yucatán*. México: Universidad Autónoma de Yucatán/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

CALDERÓN QUIJANO, JOSÉ (1984). *Historia de las fortificaciones en Nueva España*. España: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.

CALHOUM, CHESHIRE y ROBERT SOLOMON (1996). ¿Qué es una emoción? *Lecturas de psicología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.

CARILLO GONZÁLEZ, JUAN (2013). “Entre idolatras y extirpaciones. Ritos mayas en la provincia de Yucatán”. En: Paola Peniche. *Con el pasado en la mira. Estudios historiográficos*. (pp. 13579-106). México: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

CASO BARRERA, LAURA (2009). “El miedo a los indios rebeldes e insumisos en Yucatán, siglos XVI y XVII”. En: Pilar Gonzalbo, Anne Staples y Valentina Torres. *Una historia de los usos del miedo*. (pp. 77-102). México: El Colegio de México/Universidad Iberoamericana.



- CRUZ BARNEY, ÓSCAR (2013). *El corso marítimo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Secretaría de Marina.
- CORTÉS CONDE, ROBERTO (2012). *Historia económica mundial. Desde el Medioevo hasta los tiempos contemporáneos*. Argentina: Ariel.
- DE LA O TORRES, RODRIGO (2014). *De corsarios, mares y costas. El corso en la construcción del espacio Golfo-Caribe. 1527-1620*. Tesis de doctorado. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Mérida.
- (2013). “Testimonios de la defensa. Españoles contra corsarios en Yucatán, 1559-1608”. En: Paola Peniche. *Con el pasado en la mira. Estudios historiográficos*. (pp. 135-172). México: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
 - (2010). *Vigilar y defender: piratería y la región de Yucatán, 1559-1610*. Tesis de maestría. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Mérida.
- DELUMEAU, JEAN (2008). *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*. México: Taurus.
- (2002). “Seguridad. Historia de una palabra”. En Jean Delumeau y María Teresa Uribe. *El miedo. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural*, (pp. 71-84). Medellín: Corporación Región.
- FARRIS, NANCY (2012). *La sociedad maya bajo el dominio colonial*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- GARCÍA BERNAL, MANUELA CRISTINA (1978). *Población y encomienda en Yucatán bajo los Austrias*. España: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.
- GARCÍA DE LEÓN, ANTONIO (2004). *Contra viento y marea. Los piratas en el Golfo de México*. México: Plaza Janés.
- HANSBERG, OLBETH (1996). *La diversidad de las emociones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HERRERO SÁNCHEZ, MANUEL (2016). “El declive de la Monarquía Hispánica en el contexto internacional durante la segunda mitad del siglo XVII”. En María del Carmen Saavedra. *La decadencia de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII. Viejas imágenes y nuevas aportaciones*. (pp. 39-58). España: Biblioteca Nueva.
- HOIL GUTIÉRREZ, JULIO (2013). “La milpa de los mayas yucatecos de los siglos XVI al XVII”. En: Paola Peniche. *Con el pasado en la mira. Estudios historiográficos*. (pp. 107-134). México: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- JUÁREZ MORENO, JUAN (1972). *Corsarios y piratas en Veracruz y Campeche*. España: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.



- KEMPE, MICHAEL (2010) “‘Even in the remotest corners of the world’: globalized piracy and international law, 1500-1900”. *Journal of Global History*. Vol. 5 (núm. 3), pp. 353-372.
- KESSLER, GABRIEL (2009). *El sentimiento de inseguridad. Sociología del temor al delito*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- LUCENA SALMORAL, MANUEL (1992). *Piratas, bucaneros, filibusteros y corsarios en América. Perros, mendigos y otros malditos del mar*. España: Editorial Mapfre.
- MARINA, JOSÉ ANTONIO (2016). *El laberinto sentimental*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- (2011). *Anatomía del miedo. Un tratado sobre la valentía*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- MARINA, JOSÉ ANTONIO y MARISA LÓPEZ PENAS (2013). *Diccionario de los sentimientos*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- MARKS, ROBERT (2014). *Los orígenes del mundo moderno. Una nueva visión*. Madrid: Akal.
- MOREAU, JEAN-PIERRE (2012). *Piratas filibusteros y piratería en el Caribe y en los Mares del Sur (1522-1725)*. Madrid: Ediciones Antonio Machado Libros.
- ORTIGUEIRA AMIR, JOSÉ ANTONIO; MANUEL POGGIO CAPOTE, VÍCTOR HERNÁNDEZ CORREA y LUIS AGUSTÓN HERNÁNDEZ MARTÍN (2014). “La expedición de Francis Drake a las Indias Occidentales (1585-1586) y el ataque a Santa Cruz de la Palma: apuntes de estrategia naval y otras noticias histórico-culturales”. *TEBETO. Anuario del Archivo Histórico Insular de Fuerteventura. Anexo 7: Piratería en Canarias: Francis Drake*. Sin volumen (sin número), pp. 107-186.
- PAGDEN, ANTHONY (2001). “Europa y el resto del mundo”. En Josep Bergin. *El siglo XVII. Europa 1598-1715*. (pp. 201-232). España: Crítica.
- PASO Y TRONCOSO, FRANCISCO DEL (1942). *Epistolario de la Nueva España. 1505-1818*. Tomo IX. México: Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas, 2ª serie/Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.
- PENICHE MORENO, PAOLA (2010). *Tiempos aciagos. Las calamidades y el cambio social del siglo XVIII entre los mayas de Yucatán*. Mérida: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa.
- (2006). “Migración y parentesco en una parroquia del norte de Yucatán, siglo XVIII”. En: América Molina del Villar y David Navarrete Gómez. *Problemas demográficos vistos desde la historia. Análisis de fuentes, comportamiento y distribución de la población en México, siglos XVI-XIX*. (pp. 289-320). México: El Colegio de Michoacán/ Centro de



Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

PÉREZ MARTÍNEZ, HÉCTOR (2006). *Piraterías en Campeche (siglos XVI, XVII y XVIII)*. México: Gobierno del Estado de Campeche.

PIÑA, ROMÁN (2001). *Campeche durante el período Colonial*. México: Gobierno del Estado de Campeche.

QUEZADA, SERGIO (1993). *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580*. México: El Colegio de México.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1900). *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar, tomo 13. Relaciones de Yucatán. Segunda Serie*. Madrid: Establecimiento Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra.

RIBOT, LUIS (2016). “Los tratados de reparto de la Monarquía de España. Entre los derechos hereditarios y el equilibrio europeo”. En: Luis Ribot y José María Iñurritegui. *Europa y los tratados de reparto de la monarquía de España, 1668-1700*. (pp. 29-54). España: Biblioteca Nueva.

RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, ANTONIO (2016). “Guerra y alianzas en la lucha por la hegemonía europea durante la segunda mitad del siglo XVII. El papel de España”. En: Luis Ribot y José María Iñurritegui. *Europa y los tratados de reparto de la monarquía de España, 1668-1700*. (pp. 247-275). España: Biblioteca Nueva.

ROMANO, RUGGIERO (1993). *Coyunturas opuestas: la crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica*. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.

RUBIO MAÑE, IGNACIO (2005). *El Virreinato II. Expansión y defensa. Primera Parte*. México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México.

RUÍZ, HERLINDA (2010). *La expedición del corsario Pierre Chuetot al Circuncaribe y su desembarco en la península de Yucatán, 1570-1574*. México: El Colegio de Michoacán.

SCHOLES, FRANCE y ROYS, RALPH (1996). *Los Chontales de Acalan-Tixchel*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

SOLÍS ROBLEDA, GABRIELA (2013). *Entre litigar justicia y procurar leyes. La defensoría de indios en el Yucatán colonial*. Mérida: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa.

- (2003). *Bajo el signo de la compulsión. El trabajo forzoso indígena en el sistema colonial yucateco. 1540-1730*. Mérida: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antro-



pología Social/Instituto de Cultura de Yucatán/Miguel Ángel Porrúa/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

VALENCIA SUÁREZ, MARÍA (2015) “Visiones inglesas sobre la región maya en el siglo XVI”. *Península*. Vol. X (núm. 2), pp. 71-96.

VICTORIA OJEDA, JORGE (2015). *Corrupción y contrabando en la península de Yucatán. De la colonia a la Independencia*. México: Gobierno del Estado de Yucatán.

- (2000). *El emplazamiento arquitectónico defensivo en el Campeche colonial*. México: Gobierno del Estado de Campeche/Instituto de Cultura de Campeche/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- (1995). *Mérida de Yucatán de las Indias. Piratería y estrategia defensiva*. México: H. Ayuntamiento de Mérida.





La cultura festiva de la política: La jura real de Fernando VI en tres ciudades coloniales (Durango, Puebla y Mérida)

The festive culture of politics and the interference of the Indians: the Royal Oath of Fernando VI in three colonial cities (Durango, Puebla and Mérida)

Emmanuel Mitchel Flores Sosa

Centro de Estudios Históricos — El Colegio de México (México, México)

<https://orcid.org/0000-0002-9825-3318>

contacto: emflores@colmex.mx

Recibido: 1 de octubre de 2018.

Aprobado: 5 de marzo de 2019.

Resumen:

El presente artículo ofrece un estudio comparativo de las fiestas públicas celebradas en tres ciudades de la Nueva España, entre los años de 1747 y 1748, con el objeto de celebrar el ascenso de Fernando VI como nuevo rey de la monarquía hispánica. En esta comparación, se toma en consideración el papel de los grupos indios que participaron en las conmemoraciones reales, las particularidades sociopolíticas que imperaban en cada uno de los asentamientos urbanos y cómo éstas influyeron en las estructuras protocolarias de dichas celebraciones.

Palabras Clave: Actores, Organización política, Oficiales reales, Nobleza local, República de naturales, Autoridades religiosas, Milicias, Protocolo.

Abstract:

This paper offers a comparative study of public holidays celebrated in three cities of New Spain, between 1747 and 1748, in order to celebrate the rise of Fernando VI as the new king of the Spanish monarchy. In this comparison, it is taken in consideration the role of the Indian groups that participated in the royal commemorations, the sociopolitical particularities that prevailed in each of the urban settlements areas and how they influenced the ceremonial structures of these celebrations.

Keywords: Actors, Political Organization, Royal Officers, Local Nobility, Republic of Natural, religious authorities, militias, protocol.

“El primero de septiembre de 1753, aniversario de la ascensión al trono del rey, en el Pont Royal de la ciudad de París se encendió un castillo de fuegos artificiales. No fueron tan espectaculares como los de la boda del rey ni como los legendarios fuegos de artificio con motivo del nacimiento del Delfín, pero no por ello dejaron de ser impresionantes. Se habían montado ruedas solares en los mástiles de los buques y desde el puente caían al río lluvias de estrellas procedentes de los llamados toros de fuego. Y mientras tanto, en medio de un ruido ensordecedor, estallaban petardos y por el empedrado saltaban los buscapiés y centenares de cohetes se elevaban hacia el cielo, pintando lirios blancos en el firmamento negro. Una muchedumbre de muchos miles de personas congregadas en el puente y en los *quais* de ambas orillas del río acompañaba el espectáculo con entusiasmos <<ahs>> <<ohs>>, <<bravos>> e incluso <<vivas>>, aunque el rey ocupaba el trono desde hacía treinta y ocho años y había rebasado ampliamente el punto culminante de su popularidad. Tal era el poder de unos fuegos artificiales.” [Süskind Patrick, *El Perfume*]

Introducción

En el año de 1747, las villas y ciudades novohispanas recibieron una real cédula fechada el 31 de julio de 1746 en el palacio del Buen Retiro, firmada por el príncipe de Asturias, don Fernando, tercer hijo de Felipe V y de María Luisa de Saboya. Como correspondencia de la familia real, fue necesario que el ayuntamiento y las autoridades civiles, por protocolo, estuvieran presentes para su lectura. En la comunicación, don Fernando daba noticia que el día nueve de julio de ese mismo año “fue Dios servido de llevarse para sí el alma de mí amado padre y señor” y, por tal causa, informó que había “recaído en mí real persona todos los Reinos, Estados y Señoríos pertenecientes a la corona de España, en que se incluyen los de las Indias”. Con lo que comunicó a sus súbditos no solo el fallecimiento de su padre y señor natural, sino también, les anunció que la sucesión de la corona recaía en su persona y, por lo tanto, les solicitaba que luego de recibir la carta, debían alzar pendones y proclamarlo como su nuevo monarca con el nombre de Fernando VI.

Con la lectura de la cédula inició el protocolo ceremonial con el que las autoridades expresaron la pena por el fallecimiento del monarca y la alegría por la sucesión de su nuevo señor natural. El acontecimiento implicó una organización meticulosa en la que se procuró cuidar de todos los detalles. Se informó al cabildo eclesiástico y las órdenes religiosas; a la república de naturales, funcionarios y corporaciones; a los caballeros ilustres de la ciudad y, finalmente, a los vecinos, para que se prepararan y participaran en las expresiones de duelo y regocijo. Todo ello bajo la batuta de las autoridades políticas, principales interesadas en organizar, costear y vigilar los preparativos de la celebración. Se cuidó del adorno de los espacios públicos y de los elementos que conformaron la escenografía del gran teatro urbano de celebración (flores, cera, fuegos artificiales, etcétera), así como de los programas iconográficos que se desplegaron a lo largo de la ceremonia, en los que por medio de un complejo simbolismo, se presentó a los súbditos americanos la imagen de su rey y señor, siempre ausente de las Indias Occidentales (Mínguez, 1995). No era menor la preocupación de las autoridades en el cuidado de las fiestas, pues las exequias como las juras reales, fueron actos políticos que funcionaron para legitimar su autoridad dentro del territorio en el que se desarrollan. Ambas celebraciones fueron actos públicos, en donde los individuos y corpo-



raciones que conforman la autoridad local, reconocieron su vasallaje y lealtad al monarca español, al mismo tiempo que expresaron y reivindicaron el orgullo local (Rubial, 2009). La aceptación y reconocimiento del sistema de dominio monárquico los reconoció y legitimó como figuras de autoridad, y la presencia de elementos simbólicos regios y su custodia por parte de las autoridades políticas, fueron la principal muestra de esa legitimación, pues representaron la organización del poder político.

No obstante, frente a este acontecimiento que, entre otras implicaciones, resultaba una ocasión para legitimar el poder del monarca, surgen algunas preguntas: ¿cómo se organizaron las celebraciones en diferentes ciudades? ¿Cuál fue la participación de los indios en dichas celebraciones? ¿Hubo un mismo protocolo que debían seguir todos los asentamientos o existían variaciones? ¿A qué se debía esta lógica? Estas preguntas serán abordadas en las siguientes líneas, a partir de un estudio comparativo en torno a las proclamaciones a Fernando VI realizadas en Mérida, Durango y Puebla, con la finalidad de reflexionar en torno a las características que poseyó el protocolo ceremonial en estas ciudades y sugerir algunos postulados que ofrezcan una explicación.

I. Proclamaciones a un nuevo monarca español

De acuerdo con Ana Huerta, las fiestas públicas que denomina como “ceremonias oficiales”, significaron escenarios lúdicos llenos de simbología regia, en donde “se socializaron ideas sobre la comunidad política, el poder legítimo y la majestad real y permitieron reafirmar continuamente el pacto político entre el Rey y sus vasallos” (Huerta, 2009: 03). Santiago Martínez, coincide con ese planteamiento y agrega que las fiestas funcionaron como una parte sustancial de las estrategias de legitimación del poder político, a través de rituales cargados de elementos iconográficos, en el cual se identificaba al monarca y su corte con modelos heroicos-idílicos. (Martínez, 2009: 151).

No se puede dejar de señalar el valor de la fiesta como un tiempo en el que se rompe la monotonía de la vida diaria, como lo señala María Dolores Bravo (2010): “un tiempo de excepción con valor ritual colectivo en el que, durante el tiempo de la celebración, se suspende el rito de la vida cotidiana” (p. 435) para dar paso a un estado temporal de celebración y regocijo. Víctor Mínguez, por su parte, refiere que el modelo de celebración utilizado para la proclamación de los nuevos monarcas españoles data de 1516, cuando se realizaron en Madrid “el alzado de pendones por la reina Juana y el rey Don Carlos” (Mínguez, 1998: s/p). Este modelo se reprodujo en todos los reinos sujetos o accesorios a la corona de Castilla, que incluyó a los territorios indianos y continuó después de la llegada de los borbones al trono español (Mínguez, 1998).

Las ceremonias realizadas por la proclamación de Fernando VI se llevaron a cabo en la Nueva España entre los años de 1747 y 1748. La primera de ellas se realizó en la Ciudad de México el 11 de febrero de 1747, a la que siguieron los juramentos debidos en las diferentes ciudades del reino. Las proclamaciones mexicanas han sido descritas por Mínguez, en estas se incluyen los testimonios de las celebraciones hechas en Mérida y Durango. No obstante, respecto a estas dos ciudades, más que en las ceremonias protocolarias, Mínguez hace énfasis en las referencias de la iconografía del arte efímero, que las relaciones meridana y duranguense describen de sus respectivas celebraciones para brindar un mejor ejemplo de las formas en cómo fue representada la figura de Fernando VI (Mínguez, 1998).



Las proclamaciones realizadas en la ciudad de Puebla, Durango y Mérida se efectuaron los días 15, 16 y 17 de abril; 16 y 17 de diciembre de 1747 y el 14 de mayo de 1748, respectivamente. Sin embargo, previo a esas fechas, existió un dinamismo en las ciudades por los preparativos que autoridades y vecinos realizaban para que las celebraciones ocurrieran con la solemnidad requerida. Existe consenso en la apreciación de que las fiestas públicas son puestas en escena en las que participó la población, desarrollando un papel importante en los preparativos del escenario y la escenografía. Todo ello, bajo la dirección de las autoridades seculares de la ciudad y, de manera particular, de los ayuntamientos.

En primera instancia, se cuidaba de la limpieza, tanto de la plaza mayor, espacio privilegiado para el montaje y ejecución de las celebraciones, como de sus calles aledañas. Dichas actividades, por lo regular, eran encomendadas a los indios asentados en los barrios de las urbes, o bien a los de los pueblos asentados alrededor de la ciudad. Además de la limpieza, también se trabajaba en la decoración de las calles con juncias y flores frescas que proporcionaban los mismos barrios y pueblos de naturales. Esto de acuerdo con Solange Alberro, no solo embellecía visualmente a la ciudad, también proporcionaba un impacto olfativo que ocultaba las miasmas y olores que pululaban por toda la urbe en los días ordinarios (ALBERRO, 2010). Era común que en los días previos a cualquier celebración arribaran contingentes de indios a las ciudades, trayendo consigo las herramientas y materiales indispensables para la realización de las tareas encomendadas. Otros grupos sociales también participaron en la decoración de la ciudad, los artesanos, por ejemplo, realizando el ensamblaje de la escenografía dispuesta para la ocasión, entre las que se encontraban los tableros, siales y arcos triunfales. De la misma manera, los artesanos, de acuerdo a su oficio, se encargaron de preparar algunos elementos particulares como los carros alegóricos, el vestuario, la acuñación de monedas y efigies, los refrigerios y refrescos, o bien la pirotecnia y demás invenciones de fuegos que se utilizaron durante las diferentes celebraciones (Martínez Villa, 2006; Alberro, 2010).

Los vecinos, de acuerdo a sus posibilidades, engalanaban los balcones y ventanas de sus residencias con tapices y cortinas que embellecían el espacio urbano. Algunos de ellos, colaboraron también con donativos a las autoridades para el mayor lucimiento de la celebración (Martínez Villa, 2006), incluso prestaban sus posesiones personales (atuendos y joyas) con las que se decoraron las principales obras de arte efímero, construidas para la ocasión (Alberro, 2010). La fiesta se configuró como un momento en el que se manifestó la esencia de la vida comunitaria pues, “cada uno colaboraba en la medida de sus posibilidades [sin que] nadie [pudiera] sustraerse de la vida del común sin una razón de peso” (Rojas, 2016: 191). Con el escenario preparado y engalanado para la ocasión, faltaba únicamente el momento en que los actores principales subieran al teatro y arrancaran la puesta en escena de la ceremonia protocolaria para proclamar al nuevo rey.

Las tres celebraciones que se comparan en este trabajo tuvieron una base protocolaria similar, pues se trata de un ceremonial, concebido desde una instancia centralizada, utilizada en toda la monarquía española que no permitía novedades con facilidad (Martínez Rosales, 1994). No obstante, en cada una de las ceremonias se pueden apreciar ciertas particularidades, como lo fueron la omisión de ciertas partes del protocolo, el número de repeticiones de la proclamación alrededor de la ciudad y la forma en que participaron algunos grupos sociales en las celebraciones.



La noche previa al acto de proclamación principal, había una ceremonia en las casas de los alféreces reales, lugar en donde descansaba el real pendón, principal elemento simbólico de la ceremonia, como la representación de la figura regia y como tal, era reverenciado y aclamado “como si se tratase del mismo monarca en persona” (Minguez, 1995: 47-86; Minguez, 1998, 20-21). Estas residencias fueron decoradas con los adornos más vistosos y suntuosos que dichos personajes podían costear. Cabe señalar la trascendencia que tenía la figura del alférez a lo largo de la ceremonia de proclamación y que correspondía a la importancia que este cargo tenía en la estructura jerárquica del poder. Juana Martínez Villa señala que el *regidor alférez* (cargo que formaba parte de los puestos pertenecientes a los cabildos seculares) fue uno de los oficios vendibles con mayor interés en adquirirse. Pese a que no proporcionaba algún beneficio económico (por concepto de salarios), el cargo favorecía a quien lo ejerciera por el aumento de su prestigio en la comunidad. Situación de gran relevancia “si consideramos que en la América española existió permanentemente una inclinación hacia todo lo que tenía que ver con los conceptos de prestigio social y honor” (Martínez Villa, 2006: 23). Por lo tanto, el cuidado que ponían los alféreces en el cuidado de sus tareas ceremoniales, era lo más meticuloso y detallado posible.

La suntuosidad de los adornos colocados en los edificios de gobierno, secular y religioso, servían para resaltar su simbolismo como autoridad política y religiosa. Un hecho que se consignó en las relaciones de la época fue el énfasis en describir la decoración que se hizo a las casas del cabildo, la catedral y, por supuesto, la casa del alférez.

Como ya se mencionó, el primer acto protocolario consistió en la realización de una guardia o custodia del pendón en la casa del alférez, el cual se efectuó por un cuerpo militar y que tuvo sus variantes en las ciudades que se comparan. En Puebla, dicha custodia la realizó una escolta de doce sargentos de infantería “del Rayón”¹; mientras que en la ciudad de Mérida, la guardia estuvo a cargo de una compañía con su capitán, ambas encabezadas por su sargento mayor². Es necesario agregar que, en el caso meridano, además del pendón, se colocó también un retrato del monarca Fernando VI, así como una corona y un cetro como elementos que hacían tangible la presencia del rey. En el caso de la ciudad de Durango, este acto protocolario fue omitido, lo que brinda la primera diferencia entre las tres ceremonias.³

1 Archivo General Del Municipio De Puebla (AGMP), *Autos Año de 1747 que se van formando en virtud de la Real Cédula del Rey Nuestro Señor Fernando VI para las exequias del Rey Nuestro Señor Don Felipe V*, Expedientes, Vol. 8, Puebla, 1747. ff. 209 f. y v.

2 Biblioteca Nacional De México (BNM), *Descripción expresiva de la plausible pompa y majestuoso aparato con que la muy noble ciudad de Mérida de Yucatán dio muestras de su lealtad en las muy lucidas fiestas que hizo por la exaltación al trono del muy católico y muy poderoso monarca Fernando VI. Que Dios guarde y prospere por muy dilatados años. Celebradas el día quince y los siguientes de mayo de 1747 años. Por Don Antonio Sebastián Solís y Barbosa, Alférez Mayor, Regidor de número, y Castellano del Castillo de San Benito de dicha Ciudad, quien da a luz y dedica a la misma Real Majestad. Con licencia de los superiores. Impresa en el Colegio Real y más Antiguo de San Ildefonso de México. Año de 1748*. Fondo reservado, Microfilm, Rollo N°95, Lafragua 553, Ficha 4. p. 14

3 Biblioteca Nacional Del México (BNM), *Hércules coronado que a la augusta memoria a la real proclamación del serenísimo y potentísimo Sr. Don Fernando Sexto, Rey de las Españas y legítimo Emperador de las Indias, le consagró en magníficas fiestas y gloriosos aparatos, la muy Noble y Leal Ciudad de Durango, Cabeza del Nuevo Reino de Vizcaya*. Año de 1749. Fondo Reservado. Clasificación: RSM 1749 M4HER



Tras el acatamiento de los soldados y ocupar sus debidos lugares, seguía un primer enarbolamiento del pendón por parte del alférez en los balcones de su casa, frente a la concurrencia aglomerada a las afueras de dicho domicilio (caso particular de la ciudad de Puebla). Enseguida se procedió al encendido de luminarias y fuegos artificiales, los cuales fueron acompañados por la sonoridad de las bandas de música que, al son de clarines, chirimías y percusiones, entonaban las más alegres notas. Cabe señalar que, al mismo tiempo, las luminarias se encendieron en todas las casas de la ciudad y no solamente en la del alférez, lo que originó un espectáculo singular que rompió con la monotonía de la oscuridad y el silencio diario (Alberro, 2010).

Las celebraciones al acto de proclamación comenzaron al día siguiente. En las primeras horas de la tarde, las autoridades civiles, escoltadas por los “caballeros ilustres” de la ciudad, se reunieron con el fin de formar un contingente que partiera a las casas de los alféreces, mismas que se encontraban resguardadas por un cuerpo militar.⁴ En las ceremonias realizadas en las tres ciudades que se analizan en este trabajo, existieron variaciones. En primer lugar, en las juras de Mérida y Durango los edificios de reunión fueron las residencias de los gobernadores; mientras que, en la ciudad de Puebla, lo fueron las casas del cabildo. Las comitivas que marcharon hacia las casas de los alféreces se organizaron de diferente manera: en Durango y Puebla partieron juntas autoridades reales y locales; en tanto que en Mérida, la comitiva se conformó únicamente por los funcionarios reales (el gobernador, el sargento mayor y el capitán de artillería), y el cabildo secular esperó en la casa del alférez. En la ciudad de Puebla, el acto se distinguió por la participación de las órdenes religiosas dentro de la comitiva, quienes se colocaron “a la cabeza” de la misma; además que durante el trayecto se incorporó la república de naturales de la ciudad montada en sus caballos. En Durango, antes de tomar dirección a la casa del alférez, la comitiva pasó primero a la plaza mayor, donde el gobernador se separó del grupo para tomar asiento en el tablado, mientras el resto se dirigía rumbo hacia la casa del alférez.⁵

Tras el arribo de las cabalgadas a la casa de los alféreces, luego de los respectivos saludos, así como de una pequeña ceremonia de reverencia y acatamiento al real pendón, las grandes comitivas tomaron rumbo a la plaza mayor.⁶

Es importante destacar que los grupos e individuos ocuparon un lugar específico dentro de dichas comitivas, lo que exhibía la importancia del cargo ocupado, la calidad y prestigio de los participantes (Cañeque, 2004: 613-615; Rubial, 2009: 24-25). En este punto se aprecian particularidades en cada una de las ceremonias. Para el caso de Mérida, se desconoce el orden de los

4 AGMP, *Autos; Expedientes*, Vol. 8, Puebla, 1747. ff. 212v-221f.; BNM, *Descripción expresiva*, Fondo reservado, Microfilm, Rollo N°95, Lafragua 553, Ficha 4. pp.16-17; BNM, *Hércules coronado*, Fondo Reservado. Clasificación: RSM 1749 M4HER. pp.15-16.

5 AGMP, *Autos; Expedientes*, Vol. 8, Puebla, 1747. ff. 212v-221f.; BNM, *Descripción expresiva*, Fondo reservado, Microfilm, Rollo N°95, Lafragua 553, Ficha 4. pp.16-17; BNM, *Hércules coronado*, Fondo Reservado. Clasificación: RSM 1749 M4HER. pp.15-16.

6 AGMP, *Autos; Expedientes*, Vol. 8, Puebla, 1747. ff. 221f-225v.; BNM, *Descripción expresiva*, Fondo reservado, Microfilm, Rollo N°95, Lafragua 553, Ficha 4. pp.17-18; BNM, *Hércules coronado*, Fondo Reservado. Clasificación: RSM 1749 M4HER. pp.16-18 y 83-85. [Nota: En las páginas 19-82 se encuentra una rica descripción iconográfica del tablado construido en la plaza mayor de la ciudad]



grupos sociales que la conformaron, pues las fuentes localizadas solo hacen mención de que la cabalgada meridana estuvo compuesta por las autoridades civiles y 150 “caballeros encomenderos y notables de la ciudad”; además se aprecia la ausencia de otros grupos étnicos en la ceremonia de proclamación principal. No obstante, en la jura del 14 de mayo solo participaron españoles; los indios representados en su cuerpo de república y los pardos organizados en compañías milicianas participaron en los últimos dos días de celebraciones.⁷

La relación de las celebraciones de Durango posee mayor información al respecto y permite conocer el orden del “paseo de las autoridades”. A la cabeza se encontraba la compañía de pardos, encabezados por sus capitanes, cabos y sargentos, todos ellos vestidos con uniformes militares y llevando al hombro las “armas de fuego”. Le siguió un contingente de indios guerreros vestidos “a su estilo bárbaro”, llevando consigo sus “arcos, carcajes, chuzos y ballestas”.⁸ Resulta muy interesante observar la presencia de los indios, si consideramos que en Durango no había un cuerpo de república de naturales (o una población permanente) como sí la había en Mérida; sin embargo, tuvieron una posición dentro de las ceremonias principales de proclamación. A los indios le siguieron un grupo de músicos con timbales, tambores, clarines y chirimías, quienes amenizaron con la sonoridad de sus instrumentos el paso de la comitiva. Tras estos, los caballeros de la ciudad y comarcanos (posiblemente de los asentamientos del Parral y Nombre de Dios) en crecido número, todos montando a caballo y en sus mejores galas. Les siguió en su marcha el alférez real, llevando en sus manos el real pendón, acompañado por dos alcaldes que fungieron como sus “padrinos”. El caballo del alférez llevaba “a sus espaldas” una imagen de Fernando VI y la comitiva cerró con la escolta formada por una guarnición de soldados. La fuente no da noticia del lugar que ocuparon las autoridades locales; sin embargo, es probable que fue por delante del alférez y el real pendón.

Las referencias sobre las ceremonias de proclamación en la ciudad de Puebla son más detalladas, no solo respecto al orden de la comitiva, sino sobre los actores que participaron en ella, lo que permite aproximarse a una idea del tamaño e impacto visual a la mirada de los vecinos que observaron el desarrollo de la ceremonia. La comitiva poblana, la encabezaron las órdenes religiosas a las que les siguieron dos compañías de dragones, y atrás de ellos, los caballeros ilustres, mayorazgos y personas principales. Después de este contingente, avanzó la república de indios con cincuenta y seis naturales a caballo, ocho más a pie (los que cargaban un castillo con los símbolos reales ricamente decorado) y otros seis más de a caballo tocando clarines y atabales. Continuaron dieciséis ministros y, tras ellos, seis soldados, todos montando a caballo, y a sus espaldas, el ministro de guerra y dos almotacenes. Avanzaron enseguida los dos reyes de armas (que podrían ser los “padrinos” a los que se hace referencia en el impreso de Durango) y los miembros del cabildo poblano, ricamente adornados con suntuosos trajes y acompañados de uno o más lacayos. A ellos prosiguieron el capitán de la compañía de dragones, el tesorero de la Santa Cruzada, un alguacil mayor del Santo Oficio y algunos personajes importantes de la región (en específico de la villa de Atlixco). La comitiva, cerró con el alférez real y su guardia de honor, que se componía de dos palafrenes, doce alabarderos, treinta y siete dragones y setenta jinetes de la compañía de montados.

7 BNM, *Descripción expresiva*, Fondo reservado, Microfilm, Rollo N°95, Lafragua 553, Ficha 4. pp. 31-34.

8 BNM, *Descripción expresiva*, Fondo reservado, Microfilm, Rollo N°95, Lafragua 553, Ficha 4. p. 34.



El arribo de las comitivas a la plaza mayor fue un nuevo momento de reunión de los diferentes grupos sociales. En los tres casos fueron compañías militares las que hicieron guardia alrededor del tablado erigido para la ocasión. En el caso de Mérida, fueron dos compañías; en Durango fue la compañía de infantería del comercio (quien los recibió con una “carga cerrada”) y en Puebla, fueron el tercio de comercio, el de pardos y el de montados. Cabe señalar que, en el caso meridano, las autoridades religiosas también esperaban el arribo de la comitiva. El cabildo eclesiástico y las órdenes religiosas, se colocaron en un “mirador” de las casas del ayuntamiento, desde dónde observaron los actos de proclamación y reverenciaron al gobernador y al alférez.

Fue de gran importancia la participación de la población que se congregó en la plaza para ser testigos del acto de jura de las autoridades. Santiago Martínez considera que el “público” no desempeñó un papel activo dentro de las celebraciones (Martínez, 2009), no obstante, encuentro elementos para afirmar que sí lo hicieron. Por un lado, desde fechas previas al acto protocolario, los vecinos participaban en la preparación del espectáculo con la decoración de sus casas y el uso de una vestimenta adecuada (según sus posibilidades), así como en la limpieza y construcción del escenario y la escenografía, lo que prueba la participación activa de los vecinos como parte del espectáculo. Por otra parte, sus gritos, aplausos, aclamaciones y demás reacciones a los distintos momentos de la celebración, se pueden apreciar como una interacción dinámica con los actores participantes y no como un acto mecánico de mera recepción. En otras palabras, las celebraciones por la proclamación del monarca, pueden observarse como un acto de comunicación interactiva entre actores y espectadores, en que los vecinos son parte de la ciudad y como tal, hicieron sentir su presencia.

Tras el arribo a la plaza mayor, los grupos que conformaron la comitiva desmontaron de sus caballos y se acomodaron alrededor del tablado. Las autoridades civiles subieron a dicha plataforma, encabezadas por el alférez mayor, dando inicio al acto principal de la ceremonia: la proclamación real. Los reyes de armas (o padrinos en el caso de Durango), conminaron a la multitud a guardar silencio, el alférez se acercó al borde del tablado con pendón en mano y, tras repetir una fórmula protocolaria en tres ocasiones —Mérida: “Castilla y Yucatán”; Puebla: “Castilla” y luego “Nueva España”; Durango: no especificado— juraban lealtad al monarca español enarbolando el pendón por todo lo alto. La respuesta fue múltiple: las autoridades lanzaron monedas de plata a la concurrencia; los espectadores aclamaron el juramento a los gritos de vivas; las iglesias de toda la ciudad repicaron las campanas, empezando por la catedral y seguida por los conventos y demás templos; los cuerpos milicianos dispararon salvas al aire y los músicos entonaron las chirimías, clarines y tambores, dejando a las ciudades ensordecidas por el cúmulo de sonidos. De esta manera, el pesado silencio cotidiano fue desterrado de la ciudad para dar paso al alboroto festivo proporcionado por los medios más diversos y estruendosos de los que se podían echar mano (Alberro, 2010). Como variación al acto, encontramos que la proclamación en la ciudad de Durango fue realizada por el Gobernador, quien después paso las acciones al alférez.

Después de este primer acto protocolario, todos los actores que conformaron la comitiva, montaron sus caballos y marcharon rumbo a otros espacios en donde se repitió nuevamente la pro-



clamación.⁹ En el caso de las ciudades de Puebla y Durango, se tomó rumbo al tablado preparado por el cabildo catedralicio, donde se realizó la misma acción. El número de repeticiones fue distinto en las tres ciudades comparadas. En Durango fueron dos: el de la plaza mayor y en el tablado del cabildo catedralicio. En la ciudad de Mérida fueron tres: en la plaza mayor, en la de San Juan y en la calle donde estaba el colegio de la Compañía de Jesús. En Puebla se realizaron diez: en la plaza mayor, en el palacio episcopal, enfrente de la iglesia de la Santísima Trinidad, en el convento de Santa Catalina de Sena, en el convento de Santo Domingo, en la calle de la carnicería y en la calle de mercaderes. En la capital poblana a diferencia de las otras dos urbes, se realizó una ceremonia religiosa en la catedral, la que podríamos considerar como la novena proclamación del día, esta vez realizada por las autoridades diocesanas. El obispo y su cabildo salieron a recibir a la comitiva (bajo cruz y ciriales) hasta la plaza pública, para dirigirlos al interior de la catedral. Luego de que cada grupo tomara sus respectivos asientos y que el obispo colocara el pendón “al lado del Evangelio”, inició la ceremonia con el canto del *Te Deum Laudamus*.

La última de las repeticiones poblanas resulta muy significativa por el hecho de incluir a un grupo étnico en específico. Tras las ceremonias religiosas, la comitiva retornó a la plaza mayor, en donde las autoridades civiles y la república de indios ingresaron a las casas del ayuntamiento hasta llegar a uno de los balcones que daba hacia la plaza mayor. En dicho lugar se encontraba un retrato del monarca Fernando VI, a cuyos pies el gobernador y cabildo de naturales, colocaron una diadema como muestra de reverencia y acatamiento. El caso de Puebla es el único documento en el que encontramos una referencia de este tipo de participación en el acto principal, pues en Mérida, la república de indios fue relegada al último día de celebraciones, a la que acudieron con una marcha a caballo por las calles de la ciudad. El lugar que ocupó este grupo se refleja también en la relación sobre las celebraciones en la capital meridana que escribió el alférez don Antonio Sebastián Solís y Barbosa, y se limita a una página. Lo que muestra que el autor no tuvo mucho interés en describir la participación de otros grupos que no fueran las autoridades españolas. En el caso de Durango, a pesar de que hubo un grupo de naturales dentro de la comitiva ceremonial, su rol se limitó al acompañamiento de las autoridades.

El día del acto de jura concluyó con una marcha rumbo a las casas de los alféreces. En Durango y Mérida se llevó a cabo un convite en donde se ofrecieron alimentos y bebidas para los participantes de la celebración, mientras que en la capital poblana la comitiva se disolvió tras el acto.

En Durango y Puebla, las ceremonias protocolarias previas a los días de fiesta y regocijo dedicados al monarca consistieron en mascaradas, certámenes poéticos (en donde participaban los colegios de la ciudad), juegos de cañas, corridas de toros, etcétera, las cuales continuaron al día siguiente. En ambos casos, las actividades se centraron en las ceremonias religiosas.¹⁰ Como en el día de la jura, los diferentes grupos sociales se reunieron en un solo contingente para marchar hacia

9 AGMP, *Autos; Expedientes*, Vol. 8, Puebla, 1747. ff. 225r-231r.; BNM, *Descripción expresiva*, Fondo reservado, Microfilm, Rollo N°95, Lafragua 553, Ficha 4. pp.18-20; BNM, *Hércules coronado*, Fondo Reservado. Clasificación: RSM 1749 M4HER. pp.85-89.

10 AGMP, *Autos; Expedientes*, Vol. 8, Puebla, 1747. ff. 231r-235v.; BNM, *Hércules coronado*, Fondo Reservado. Clasificación: RSM 1749 M4HER. pp.90-96.



la iglesia catedral. Allí fueron recibidos y escoltados a su interior por las autoridades eclesiásticas. El obispo colocó el real pendón, mientras que los diferentes personajes ocuparon el lugar que les correspondía. Hecho esto, las ceremonias religiosas daban inicio a las celebraciones que se compusieron de la misa cantada, oración y sermón. En Durango, se entonó un tercio por alrededor de una hora y al finalizar las ceremonias, se retiraron los grupos sociales despedidos por el cabildo eclesiástico.

Así concluyeron las ceremonias protocolarias en las que se proclamó juramento a Fernando VI en estas tres ciudades indianas. Sin embargo, el tiempo de fiesta continuó en días posteriores, pues se organizaron actividades lúdicas para la diversión y entretenimiento. Un dato relevante como evidencia de que la población no fue un ente pasivo dentro de las celebraciones cívicas, es el hecho de que muchas veces fueron los propios habitantes los que costearon y organizaron algunas de las diversiones que seguían a las ceremonias protocolarias. Corridas de toros, comedias, certámenes, mascaradas, danzas o juegos de cañas, fueron algunos de los eventos que comúnmente organizaron algunos vecinos para el deleite de la población (MARTÍNEZ VILLA, 2006). De esa manera, por medio de la música, los bailes, las comparsas y las máscaras (e incluso la organización de convites en donde se degustasen golosinas, refrescos y hasta bebidas alcohólicas), la población participó dentro de las festividades del día. Actividades en las que “podían los simples espectadores convertirse en protagonistas y las ceremonias pasaban de ser espectáculo a convertirse en verdaderas fiestas” (Gonzalbo, 2009: 64). La fiesta, era un espacio de tiempo que rompía con el tedio de la vida cotidiana, un momento de esparcimiento en el que el grueso de la población podía solventar sus necesidades lúdicas a través del bullicio, la música y la algarabía (Farré, 2013). Lo que muchas veces, también podía llevar al exceso y originar ciertos atropellos o situaciones de violencia desmedida.

II. La complejidad social de la Nueva España reflejada en las ceremonias políticas. La participación de los indios en las fiestas y una propuesta de explicación

Tras la revisión de estas tres celebraciones, un punto que resalta es la diferencia en las formas en las que participaron las comunidades indígenas en las tres proclamaciones estudiadas. En la ciudad de Durango, se sabe que no había población de indios que la habitara (Villaseñor Y Sánchez, 1951, Tomo II: 39-40). La ausencia en ese centro urbano, refleja las características particulares de los grupos étnicos del norte, que para ese momento aún conservaban su condición nómada o seminómada y hostilidad frente al sistema colonial, que llevó consigo inestabilidad de los pueblos fundados por los misioneros tras la reducción militar de las comunidades indígenas y constantes rebeliones de indios en el siglo XVII, siendo la más importante la guerra tepehuana de 1616 (Pacheco, 1997: 20-24). Como hemos observado en la descripción de las celebraciones, la participación de estos naturales estuvo al lado de las autoridades y demás grupos sociales que conformaron la comitiva ceremonial.

Esto resulta opuesto a lo que ocurría en la ciudad de Mérida, con una amplia población indígena (de lengua mayense y nahuatlata) asentada en los barrios urbanos, organizada en una república de indios con gobernador, alcaldes y oficiales, que ejecutó una ceremonia en donde se hace evidente una separación étnica de los participantes. En este caso donde las autoridades españolas



(llámese gobernador, cabildos civil y diocesano, las órdenes religiosas y los encomenderos) encabezaron los principales actos ceremoniales. Se dejó a grupos étnicos, como los pardos (afrodescendientes) y los indios en los últimos días de festejos, sin dedicarles además mucha importancia en la relación de las festividades. Las celebraciones de la ciudad de Durango son más parecidas a las realizadas en Puebla, donde el gobernador indígena y la república de indios participaron en conjunto con los demás actores políticos. No obstante, también mantiene sus contrastes con ella. En específico en el hecho que la república de naturales de la ciudad de Puebla tuvo una mayor participación dentro de los actos de proclamación que la realizada por los indios en Durango y la realizada por los de Mérida. Recordemos que, en la fase final de la ceremonia principal, la república de naturales poblana ingresó, junto con el cabildo secular, a las casas del ayuntamiento y en el balcón principal, colocaron una diadema a los pies del retrato del rey, como un acto más de proclamación.

¿Cómo se explican estas diferencias de participación dentro de ceremonias que, en teoría, tuvieron una estructura común en su protocolo? Una posible respuesta a esta interrogante, son las experiencias propias de cada una de las regiones y de manera particular, las realidades socioeconómicas que imperaron en cada uno de estos espacios geográficos. Éstas influyeron en el desarrollo de una imagen específica de la sociedad local, misma que fue reproducida en los protocolos de celebraciones públicas.¹¹

Diversas investigaciones han señalado el protagonismo de las élites locales en el desarrollo de los programas iconográficos exhibidos en los diferentes escenarios erigidos en las plazas y calles principales de la urbe y en los que se exaltó, no solo su fidelidad a la monarquía, sino también su propia identidad y orgullo local. Judith Farré, por ejemplo, enfatiza el papel desempeñado por las elites letradas como portavoces de una sociedad emergente “que buscaba trazar su propio modelo iconográfico y la creación de la *comunidad imaginada*” (Farreé, 2013: 10 y 38-49). No obstante, la construcción de dicha comunidad imaginada no solo se vislumbró en la suntuosidad y belleza de la iconografía del arte efímero (cuyos mensajes complejos resultarían casi incomprensibles de entender a una multitud poco erudita), también se hizo extensiva a las propias comitivas que desfilaban alrededor de la ciudad. Los participantes aprovechaban el desfile no solo para exponer ante el público el cúmulo de signos que les daban identidad como figuras políticas o como corporaciones específicas (atuendos, escudos, estandartes). También ocupaban la marcha para “hacer ostensible el lugar que ocupaban en esta sociedad jerarquizada y desigual”, el cual se hacía tangible para los espectadores a partir del orden en el que iban apareciendo los diferentes actores sociales. Antonio Rubial afirma que el orden y las formas en las que se presentaban cada uno de los diferentes participantes, dentro de lo que él denomina como *procesión*, poseían un significado en la sociedad novohispana “para la cual los detalles y las ausencias poseían cargas simbólicas. La fiesta era un texto que todo el mundo sabía leer” (Rubial, 2009: 24-25).

El espacio que cada individuo y corporación ocupó dentro de la comitiva, respondió a las estructuras jurídicas de cada grupo social y los estatutos propios de cada corporación, sin embar-

11 Un primer planteamiento de esta propuesta la postulé en mi tesis de maestría que lleva por nombre *Construyendo el espacio social virreinal: la influencia de la estructura socioeconómica y el papel de los indios en las fiestas públicas de la ciudad de Puebla. Siglo XVIII*.



go, considero que estos no fueron los únicos elementos que influyeron para delegar a cada actor social su ubicación dentro del ceremonial. Tras la revisión de los casos de las tres ciudades, puede señalarse que, si el lugar de los diferentes actores sociales en las comitivas se limitará al primer punto, el ordenamiento protocolario hubiera sido similar para las repúblicas de indios en las celebraciones de Mérida y Puebla. Sin embargo, a pesar que las corporaciones indígenas, cuyos principales estatutos jurídicos que les otorgaron reconocimiento, derechos y obligaciones, se encuentran plasmados en la *Recopilación de Leyes de Indias* (Libro 6) y son comunes para todos los territorios americanos, encontramos las variables señaladas líneas arriba. Por lo tanto, considero que, en ese comportamiento, también influyeron las realidades económicas que se experimentaban en los espacios geográficos donde se asentaron las diferentes ciudades, como elementos que dieron forma a la concepción de la *comunidad imaginada* (que de esta forma se establece como una figura de carácter local) y, por consiguiente, al ordenamiento de los grupos sociales dentro de la procesión.

Para las comunidades indígenas, considero que la dinámica económica que se desarrolló en las diferentes regiones de la Nueva España y el resto de los territorios indianos de la monarquía española, tuvo gran relevancia en ese tenor. En particular porque fue uno de los elementos, aunque no el único, que permitió el desarrollo de relaciones particulares entre los indios y los grupos no indios, tanto en la ciudad, como en la región.

En el desarrollo de las actividades económicas de una región, fue necesario que se consideraran las cualidades geográficas particulares, así como las riquezas naturales existentes, con el fin de delimitar las formas concretas de trabajo que se implementaron de acuerdo al tipo de empresa que se estableció. De esta manera no sólo se delimitó la forma en cómo participaban los indios en las actividades, también se configuró las formas de interacción diarias entre dicho grupo social con los sectores no indios de la población, e incluso, influyó en sus formas de reacción y respuesta ante las formas de explotación a las que fueron sometidos. Las dinámicas económicas permiten conocer con mayor profundidad las relaciones y los niveles de tensión social a los que se podían llegar a partir de la interacción socio-productiva. Fue la convivencia diaria en la interrelación de los grupos sociales en las faenas de trabajo, las que permearon en el imaginario social local para definir el espacio que los naturales ocuparon dentro de la comunidad.

En las tres ciudades aquí estudiadas se observan realidades diferentes, de las que en este espacio de exposición se anotarán solo algunos datos generales que permitan sostener la premisa planteada. Para el caso de la ciudad de Puebla, podemos señalar su desarrollo como una importante región agrícola, siendo los principales cultivos los granos como el trigo y el maíz, base de la dieta de toda la sociedad novohispana, así como la cebada, el frijol y las habas (Celaya, 2010). La producción agrícola de Puebla de manera particular la del trigo, fue importante para la región y proliferaron haciendas en los valles de Atlixco, Puebla-Tlaxcala y Tepeaca, así como de unidades de producción, molinos y panaderías, dando como resultado la configuración de una “industria” de procesamiento de harinas y biscochos que se comercializaban en la Nueva España, la Florida y el Caribe (Alfaro, 2001). En la región dominada por la ciudad de Puebla también predominaron otras actividades productivas como la cría de ganado mayor y menor, la producción de textiles al interior de los obrajes, la fabricación de productos elaborados a base del ganado porcino en las to-



cinerías, así como un importante movimiento en diferentes talleres artesanales que proliferaron en la ciudad. Dentro de todas estas actividades, los indios fueron partícipes como la principal mano de obra que dio marcha a la producción regional.

Si bien existieron estrategias de cooptación para mantener el trabajo permanente de los indios al interior de las diferentes unidades productivas (por ejemplo el sistema de endeudamiento) predominó en la región desde finales del siglo XVI, la forma de trabajo libre que consistía, de acuerdo con Carlos Paredes, en la adquisición de mano de obra a partir de la celebración de contratos individuales donde se ofrecía a los empleados, entre otras cosas un salario, alimento y el pago de la carga tributaria (Paredes, 1991), ofertas que interesaron enormemente a la población indígena. El predominio del sistema de trabajo libre, transformó las relaciones entre los grupos no indios (en especial los españoles) con los naturales, pues permitió que el modelo señorial de servicios fuese sustituido por una relación de patrón-trabajador que se sustentaba, al menos en teoría, en el cumplimiento de obligaciones por ambas partes. Sin embargo, ante los posibles abusos de los dueños de las unidades de producción (igualmente recurrentes en dicho sistema de trabajo), los indios demostraron no solo su capacidad de adaptación ante la implantación y transformación de los sistemas de trabajo, también evidenciaron una férrea capacidad de resistencia al desarrollar mecanismos de defensa que les permitieran participar en dicho sistema, al tiempo que se defendían de las vejaciones de que eran víctimas.

Tres fueron las principales formas de resistencia: la denuncia, la fuga y el tumulto. Es importante señalar que, si bien las reacciones de los trabajadores podían llegar a altos niveles de violencia, a diferencia de lo que podía ocurrir en otras regiones, dichas agresiones se desbordaban sobre las unidades de producción y no representaron peligro alguno al predominio del sistema colonial de la región (González, 1997). Los indígenas no solamente fueron mano de obra, también participaron en actividades más especializadas como la albañilería y la carpintería, lo que les permitió trabajar en sus propios talleres. Fueron también pequeños comerciantes, arquitectos, músicos, escribanos y traductores, actividades que ponen en evidencia las relaciones entre grupos étnicos y no se limitaron al modelo patrón-trabajador (Flores, 2014).

En la ciudad de Mérida, debemos mencionar que las condiciones geográficas particulares de la región (suelo duro, clima caluroso, ausencia de fuentes hidrográficas externas), impidieron el impulso de actividades vinculadas al mercado novohispano, configurándose la agricultura como una actividad de sustento y no para el comercio. La región tampoco ofrecía recursos minerales (oro o plata) que se pudieran explotar y los únicos productos locales que encontraron cabida en la demanda comercial novohispana, fueron la cera de abeja y los textiles, ambas actividades realizadas por los naturales de la región. Dicho panorama llevó al desarrollo de un sistema particular. El trabajo compulsivo se caracterizó por la cooptación tanto de la mano de obra indígena como de los productos que se realizaban en sus pueblos. Esto a través de la exigencia de tributos (usufructo de los encomenderos yucatecos), del repartimiento de productos y de la legislación del servicio personal que obligó a los indios a entregarlo a los demás grupos sociales —de manera particular a los españoles— (Solís, 2003; Bracamonte, 2001). No obstante, es importante aclarar que al menos en las ciudades y villas españolas, los indios también tuvieron una importante participación en los



sectores artesanales como zapateros, veleros, carpinteros, etcétera (Mark, 2010). Ante la presión constante que se realizaba a los pueblos para hacerse de los servicios y productos indígenas, los naturales desarrollaron, al igual que sus congéneres poblanos, mecanismos de resistencia que se centraron principalmente en dos acciones concretas: la huida y la rebelión.

No obstante, a diferencia de la región poblana, en la provincia de Yucatán, los mecanismos de defensa no solo implicaron el escape a las presiones económicas de los españoles, también representaron la posibilidad de abandonar, e incluso erradicar, el sistema colonial mismo de la región. Esto se debió a que una de las principales características de Yucatán, fue la relativa consolidación del sistema colonial, ya que el proceso de conquista y colonización no logró expandirse por todo su territorio, limitando la penetración social hispánica a cuatro asentamientos (Campeche, Mérida, Valladolid y Bacalar) y dejando espacios autónomos, denominados bajo el título de “la montaña,” donde se mantuvieron las bases prehispánicas de la identidad maya.

Los indios cansados de las pesadas cargas a las que estaban sujetos, escaparon a dichos espacios y retomaron las formas de vida cotidiana previas a la llegada de los conquistadores (Bracamonte, 2001). Esta situación, de acuerdo con Pedro Bracamonte, llegó a convertirse en un serio problema pues, llegó a mermar el número de tributarios registrados en los padrones (Bracamonte, 2001: 38-40) lo cual obligó, en no pocas ocasiones a las autoridades locales a emprender campañas al interior de la montaña (algunas encabezadas por las autoridades seculares y otras más por los religiosos) con el fin de reducir a los fugados a los espacios de control y vigilancia hispánicos.

Mucha mayor preocupación causaba entre las autoridades yucatecas el levantamiento de los pueblos indígenas contra las ciudades españolas de la región. Y es que la resistencia violenta representó en muchas ocasiones el deseo de algunos grupos indígenas por expulsar el régimen colonial y todo lo que proviniese de él, esperanza nutrida en gran medida por los atropellos que padecieron los pueblos mayas, consecuencia de las demandas desmedidas de los españoles en servicios y productos. De acuerdo con Nancy Farris, no era extraño para los colonizadores la apreciación de que los mayas achacaban al régimen español como uno de los males que padecían y que debían soportar hasta el momento en que fueran liberados, tiempo que había sido vaticinado por las profecías estipuladas en los textos mayas como los *Chilam Balam* (Farriss, 2012). La misma autora señala que la rebelión no fue una estrategia que los pueblos indios hayan considerado como la más viable para aliviar su situación, porque dudaban del éxito de la misma en contraste con la represión y castigos que podían llegar a experimentar de fracasar el levantamiento. En este sentido, la rebelión existió mucho más en la cabeza de las autoridades españolas, quienes a lo largo de periodo colonial hicieron preparativos necesarios para enfrentar dicha problemática, que en la propia de los naturales (Farris, 2012). De esta forma, se puede apreciar que las relaciones sociales entre indios y grupos no-indios estuvieron marcadas por un mayor nivel de tensión, producto de las presiones, abusos y vejaciones ejercidas a los pueblos por parte de la población hispana para la adquisición de mano de obra, cera y textiles y que se nutría además de las preocupaciones y paranoias que tenían las autoridades locales en torno a las formas de reaccionar, legítimas de los naturales.



En contraste con Puebla y Mérida, de Durango poseemos mucho menos información. Se sabe que el desarrollo de la ciudad dependió, como en todo el norte novohispano, de la producción minera. En la Nueva Vizcaya, provincia en la que se asentó dicha urbe, se caracterizó en el siglo XVIII por ser la más rica y poblada del septentrión. Su principal fuente de riqueza mineral estuvo en la faja de plata localizada entre los reales de Chihuahua-Santa Eulalia y Cuecamé, territorios cuyas cualidades geográficas, también favorecieron el desarrollo de las actividades agrícolas y ganaderas (Ortelli, 2007). El desarrollo económico duranguense, dependió de la constante necesidad de granos, carne, pieles y mulas para transporte, así como de otros insumos necesarios para la explotación minera. De acuerdo con Manuel Miño, la producción agrícola y ganadera de Durango dependió principalmente de la demanda de productos que hacía el real de minas del Parral, centro que tuvo un primer auge en la primera mitad del siglo XVII y un segundo momento de prosperidad a mediados del siglo XVIII (Miño, 2001). Brígida von Mentz señala que alrededor de los centros mineros se establecieron centros agro-ganaderos que pudieron cubrir las demandas de alimentos e insumos requeridos para la explotación minera. Para el caso del Parral, su hinterland abarcó la jurisdicción duranguense, así como el valle del río Florido (Von Mentz, 2015).

Como en las otras dos ciudades, Durango dependió de la mano de obra indígena de la región para llevar a cabo sus actividades agrícolas y ganaderas. Para obtenerla, en primera instancia, se tomó de la población reducida en los pueblos y las misiones fundadas por los jesuitas. Esta situación, muestra las relaciones con las comunidades indígenas que fueron reducidas e incorporadas a la vida cristiana durante el sistema colonial.

El sistema de trabajo utilizado para tal fin, fue el de mandamientos, el cual, de acuerdo con Sara Ortelli, consistió en “el traslado de una parte de la población de pueblos y misiones para trabajar por temporadas en ranchos y haciendas” (Ortelli, 2007: s/p). La principal actividad en la que fue requerida la mano de obra de los indios fue en el cultivo de granos (principalmente el maíz) por lo que su demanda, señala dicha investigadora, fue particularmente intensa durante las épocas de siembra y de cosecha. No obstante, los indios podían también ser requeridos en otras épocas del año para la realización de actividades relacionadas a la ganadería, al trabajo en las carboneras o bien en la recolección de mezcal (Ortelli, 2007). Es importante subrayar que el sistema de mandamientos trajo consigo un considerable número de abusos a las comunidades que se veían obligadas a prestar sus servicios. Se encontró la cooptación de los trabajadores para que continuaran permanentemente en las haciendas, la pobreza de la dieta y lo inadecuado de los alojamientos que los hacendados brindaron a sus trabajadores; así como el pago en especie, en lugar de efectivo, tal cual se estipulaba en la legislación que sustentó dicho sistema. Mucho más preocupante fue el efecto que los mandamientos tenían en los pueblos y misiones, pues la constante demanda de trabajadores estaba ocasionando el despoblamiento de dichos asentamientos (Ortelli, 2007). Desafortunadamente, no contamos con información respecto a las formas de resistencia que utilizaron los naturales de la región para combatir los abusos de sus empleadores, aunque no dudamos de la existencia de este tipo de acciones. La huida hacia la frontera no colonizada pudo haber sido una de las formas de respuesta más común.



En la región no solo se dispuso de los indios ya reducidos a la vida cristiana, pues si bien a mediados del siglo XVIII la Nueva Vizcaya disfrutó de paz y prosperidad, se continuaron realizando expediciones militares a zonas fronterizas, tal es el caso del Bolsón de Mapimí, localizado a distancia considerable al norte de Durango, con el único fin de cazar y capturar a indios, cuyas naciones no habían sido reducidas todavía. Es decir, se hacían campañas ofensivas contra poblaciones ajenas al sistema colonial las cuales, aparentemente, no pretendían atacar a las poblaciones españolas. Etnias como los sisimbres y los cocoyomes, fueron víctimas de las incursiones españolas para incorporarlos a los trabajos de las haciendas, los ranchos y las minas.

¿Esto podría significar que la provincia neovizcaína, o al menos la jurisdicción de Durango, no padeció algún ataque de los llamados indios “bárbaros” en el contexto de nuestro análisis? Tenemos que responder con un “quizá”. Ortelli sostiene que a mediados del siglo XVIII se externaron noticias desde la provincia informando que la región era constantemente atacada por incursiones de pueblos nómadas como “los apaches.” No obstante, muchos de estos informes se contradecían con testimonios de las mismas fechas en las que se hablaba de un crecimiento demográfico, del desarrollo de la explotación minera, agrícola y ganadera, la proliferación del comercio (incluso con las comunidades indígenas a las que se acusaba de hostiles) y de redes de transporte que atravesaron toda la provincia y que la conectaron con otros espacios del virreinato, fenómenos que no podían manifestarse en un contexto de hostilidad. Con base en estas contradicciones, la autora señala que, la amenaza de ataque por parte de los apaches, fue un discurso “que funcionaba como una variable que permitía defender privilegios y mantener cierta autonomía del poder central” (Ortelli, 2007: 15-20). Pues más que reflejar la realidad que vivía la provincia, las noticias sobre ataques de naciones nómadas a mediados del siglo XVIII, obedecieron a una estrategia implementada por las élites locales para combatir las intervenciones, cada vez más constantes, de las autoridades reales y virreinales al interior de su espacio de influencia. Intervenciones que afectaban los beneficios de los que gozaban dichas élites, tales como los recursos monetarios y humanos que se trasladaban hacia el norte para solventar las tareas de defensa, o bien la permanencia del sistema de mandamientos, del que se discutía su desaparición (Ortelli, 2007).

¿Cómo se relaciona esta información socioeconómica con el estudio de las proclamaciones reales? En primera instancia, evidencia tres realidades complejas y diferentes, en las cuales se generaron interacciones entre las comunidades y pueblos indígenas con las urbes y grupos sociales no indios. Dicha convivencia trajo consigo problemáticas particulares y, como consecuencia, niveles de tensión que llevaron al desarrollo de diferentes formas de reacción y respuesta por parte de los explotados contra el explotador. Estas realidades no pasaron desapercibidas por la sociedad que las experimentó, y menos para sus élites intelectuales que trasladaron su realidad inmediata al espacio del imaginario, utilizando dichas relaciones sociales como una parte fundamental de la *comunidad imaginada*.

La capital yucateca, puede ser el episodio más ilustrativo, aunque la república de indios fue reconocida como grupo social que formaba parte del sistema colonial (y por lo tanto debían formar parte de las proclamaciones al monarca). Y como grupo socio-étnico particular, los indios siempre fueron el centro de las preocupaciones y miedos que tenían las autoridades locales, e incluso, los



propios vecinos españoles que constantemente sospechaban de una posible rebelión contra ellos como consecuencia de los agravios que padecían. Esto puede explicar la separación por grupos étnicos en las ceremonias de proclamación. Se les reconocía como parte de la sociedad meridana, pero se dudaba de sus verdaderas intenciones.

El caso de Durango no es tan evidente, sin embargo, la presencia y forma en la que participaron los naturales, puede hacer referencia a la incorporación de las comunidades nómadas reducidas en los pueblos y misiones comarcanas a la ciudad dentro del sistema colonial. De la misma manera, la comitiva protocolaria en Durango, pudo reflejar el aparente estado de paz entre los asentamientos españoles y las poblaciones indígenas no reducidas durante los años en que se hicieron las proclamaciones a Fernando VI. Al no experimentarse un estado real de hostilidad, es probable que las autoridades duranguenses no mantuvieran un estado de preocupación respecto a los pueblos vecinos y, por lo tanto, decidieran incorporarlos en la comitiva principal representados por los caciques y principales de las comunidades, pues en muchas ocasiones formaron parte de las redes de influencia constituidas por los hacendados para la cooptación de mano de obra.

En el caso de la ciudad de Puebla, que incorporó a los indios dentro del gran contingente protocolario y participaron en el programa de la ceremonia de jura como grupo protagonista, consideramos que este protocolo puede ser el producto de una imagen local y regional en donde se refleja la consolidación del sistema colonial. El que encontró un temprano desarrollo económico y una constate expansión social (en especial de población hispánica y de otros grupos no indios) a todo lo largo de la región y que llevó al desarrollo de relaciones sociales más estables entre los indios y no indios que, a pesar del desarrollo de momentos de tensión y contingencia, lograron mantenerse en un estado de mayor equilibrio. En otras palabras “el protocolo desarrollado en la ciudad de Puebla hace referencia a una imagen creada por las autoridades locales que percibieron a los indios como un grupo social que se encuentra ampliamente integrado con los vecinos, la ciudad y la región” (Flores Sosa, 2014).

Debemos señalar que nuestra propuesta no pretende ser una explicación excluyente que niegue otras opciones o propuestas planteadas por otros autores. Al contrario, creemos que la dinámica económica conforma solamente una parte de todas las experiencias particulares que se vivieron en las diferentes ciudades, provincias y reinos en las Indias y que, de igual forma, estos también fueron elementos considerados por sus habitantes para el desarrollo de su propia imagen de comunidad, así como la ejecución de las celebraciones públicas que organizaron.

Un ejemplo de una perspectiva que complementa lo expuesto en este trabajo para el caso de la península de Yucatán, es la de Adriana Rocher, quien estudia la permanencia de prácticas prehispánicas en los pueblos mayas y cómo éstas se incorporaron en las celebraciones cristianas tras el proceso evangelización en la región, creando imágenes contradictorias en frailes y autoridades de la provincia sobre dichas comunidades y sus actividades. Una percepción que los llevó a mantener vigilancia constante por temor a motines, rebeliones y huidas. En ese sentido, la autora enfatiza como de mayor relevancia (aún sobre la dinámica económica) las prácticas culturales que dichos pueblos poseían de antaño (consideradas como idolátricas) y que conservaron tras su



adoctrinamiento religioso, y que incorporaron a las celebraciones de sus santos patronos y otras actividades en sus comunidades (Rocher, 2015). Las dudas respecto a la cristiandad de los mayas bien pudieron también ser un factor que llevó a separar socialmente las ceremonias de proclamación, donde los hispanos exaltaron, además, su imagen de viejos cristianos en contraste con los recién conversos indios.

En Durango se podría aplicar la premisa postulada por Jaime Valenzuela, quien sostiene que las ceremonias de proclamación realizadas en la ciudad de Santiago de Chile se incorporaron a los caciques mapuche, grupo étnico que mostró renuencia al sistema colonial, dentro de la ceremonia principal (junto a la gran comitiva), como una estrategia que buscó la inclusión de los indios en el sistema colonial a partir de la fastuosidad de las fiestas (Valenzuela, 2008). Al ser una ciudad cercana a la frontera del norte novohispano, en la capital de la Nueva Vizcaya, quizá, se ocupó la misma estrategia que utilizó la ciudad de Santiago, con el objeto de incorporar a las poblaciones no reducidas dentro del sistema colonial. ☸



Referencias

Referencias documentales

ARCHIVO GENERAL DEL MUNICIPIO DE PUEBLA (AGMP), *Autos Año de 1747 que se van formando en virtud de la Real Cédula del Rey Nuestro Señor Fernando VI para las exequias del Rey Nuestro Señor Don Felipe V*, Expedientes, Vol. 8, Puebla, 1747.

BIBLIOTECA NACIONAL DE MÉXICO (BNM), *Descripción expresiva de la plausible pompa y majestuoso aparato con que la muy noble ciudad de Mérida de Yucatán dio muestras de su lealtad en las muy lucidas fiestas que hizo por la exaltación al trono del muy católico y muy poderoso monarca Fernando VI. Que Dios guarde y prospere por muy dilatados años. Celebradas el día quince y los siguientes de mayo de 1747 años. Por Don Antonio Sebastián Solís y Barbosa, Alférez Mayor, Regidor de número, y Castellano del Castillo de San Benito de dicha Ciudad, quien da a luz y dedica a la misma Real Majestad. Con licencia de los superiores. Impresa en el Colegio Real y más Antiguo de San Ildefonso de México. Año de 1748*. Fondo reservado, Microfilm, Rollo N°95, Lafragua 553, Ficha 4.

BIBLIOTECA NACIONAL DEL MÉXICO (BNM), *Hércules coronado que a la augusta memoria a la real proclamación del serenísimo y potentísimo Sr. Don Fernando Sexto, Rey de las Españas y legítimo Emperador de las Indias, le consagró en magníficas fiestas y gloriosos aparatos, la muy Noble y Leal Ciudad de Durango, Cabeza del Nuevo Reino de Vizcaya. Año de 1749*. Fondo Reservado. Clasificación: RSM 1749 M4HER.

Referencias bibliográficas

ALBERRO, SOLANGE (2010). “Los efectos especiales en las fiestas virreinales de Nueva España y Perú”. *Historia Mexicana*, Vol. 59, Núm. 3. pp. 837-875.

ALFARO, GUSTAVO (2001). “El abasto de cereales en la Puebla del Siglo XVII: El trigo blanco, la alhóndiga y el pósito tocinerero”. En: Francisco Cervantes Bello. *Las dimensiones sociales del espacio en la historia de Puebla*. (pp. 91-110). Puebla: Dirección General de Fomento Editorial BUAP.

ALTUVE-FEBRES LORES, FERNÁN (2003). “La fiesta de fidelidad. Las juras reales en los reinos del Perú”. *Revista Chilena de historia del derecho*, Núm. 19, pp. 47-62.

BRAVO, MARÍA DOLORES (2010). “La fiesta pública. Su tiempo y su espacio”. En: Antonio Rubial García. *Historia de la vida cotidiana en México*. (pp. 435-460). México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.

BONET CORREA, ANTONIO (1990). *Fiesta, poder y arquitectura. Aproximaciones al Barroco español*. Madrid: Akal.

BRACAMONTE Y SOSA, PEDRO (2001). *La conquista inconclusa de Yucatán: Los mayas de la montaña, 1560-1680*. México: CIESAS/Miguel Ángel Porrúa.



- CAÑEQUE, ALEJANDRO (2004). “De sillas y almohadones o de la naturaleza ritual del poder en la Nueva España de los siglos XVI y XVIII”. *Revista de Indias*, Vol. 64, Núm. 232, pp. 609-634.
- CELAYA NÁNDEZ, YOVNA (2010). *Alcabalas y situados en el sistema fiscal imperial, 1638-1742*. México: El Colegio de México.
- FARRÉ VIDAL, JUDITH (2013). *Espacio y tiempo de fiesta en Nueva España (1665-1760)*. España: Universidad de Navarra.
- FARRISS, NANCY (2012). *La sociedad maya bajo el dominio colonial*. México: Artes de México.
- FLORES SOSA, EMMANUEL MICHEL (2014). *Construyendo el espacio social virreinal: la influencia de la estructura socioeconómica y el papel de los indios en las fiestas públicas de la ciudad de Puebla. Siglo XVIII*. Tesis de Maestría. CIESAS- Unidad Peninsular. Yucatán.
- GALLEGOS, JOSÉ IGNACIO (1960). *Durango colonial: 1563-1821*. México: Editorial Jus.
- GALLEGOS JOSÉ IGNACIO (1674). *Historia de Durango: 1563-1910*. México: A. Mijares.
- GARCÍA MARTÍNEZ, BERNARDO (2000). “La creación de la Nueva España”. En: *Historia general de México*. (pp. 235-306). México: El Colegio de México.
- GONZALBO AIZPURU, PILAR (2009). “Auge y ocaso de la fiesta. Las fiestas en Nueva España. Júbilo y piedad, programación y espontaneidad”. En: María Águeda Méndez (Ed.). *Fiesta y celebración: Discurso y espacio novohispanos*. (pp. 59-73). México: El Colegio de México.
- HAUSBERGER, BERND et al. (2015). “La economía novohispana: 1519-1760”. En: Sandra Kuntz (coord.) *Historia económica general de México: De la colonia a nuestros días*. (pp. 41-170). México: El Colegio de México - Secretaría de Economía.
- HAUSBERGER, BERND (2015). *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España*. México: El Colegio de México.
- HUERTA ALBARRACIN, ANA MARÍA (2009). “Ceremonias reales y representación del rey. Un acercamiento a las formas de legitimación y propaganda del poder regio en la sociedad colonial neogranadina. Cali S. XVIII”. *Revista Historia y Espacio*, Núm. 32, pp. 1-19.
- LÓPEZ DE COGOLLUDO, DIEGO (1954). *Historia de Yucatán*. Campeche: Talleres Gráficos del Gobierno Constitucional del Estado.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, SANTIAGO (2009). “Cultura festiva y poder en la Monarquía Hispánica y su mundo: Convergencias historiográficas y perspectivas de análisis”. En: *Studia histórica. Historia moderna*, Núm. 31, pp. 127-152.



- MARTÍNEZ ROSALES, ALFONSO (1994). "Reales exequias en San Luís Potosí". En: Ana Laura Cue. *Juegos de ingenio y agudeza. La pintura emblemática de la Nueva España. México: Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes.*
- MARTÍNEZ VILLA, JUANA (2006). *La fiesta regia en Valladolid de Michoacán. Política, sociedad y cultura en el México borbónico.* Tesis de Maestría. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Morelia.
- MÍNGUEZ, VICTOR (1995). *Los Reyes Distantes: Imágenes del poder en el México virreinal.* Castellón: Biblioteca de les Aules.
- MINGUEZ, VICTOR (1998). "Reyes absolutos y ciudades leales. Las proclamaciones de Fernando VI en la Nueva España". *Tiempos de América*, Núm. 2, pp. 19-33.
- MIÑO GRIJALVA MANUEL (2001). *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII.* México: Fondo de Cultura Económica.
- ROCHER SALAS, ADRIANA (2015). "Tan lejos y tan cerca. Fiestas, mayas e hispanos en el Yucatán colonial". En: Rafael Castañeda García et. al. *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico.* (pp. 273-293). Michoacán: El Colegio de Michoacán-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- ROJAS, BEATRIZ (2016). *Las ciudades novohispanas. Siete ensayos. Historia y territorio.* México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luís Mora.
- RUBIAL GARCÍA, ANTONIO (2009). "Presencias y ausencias: La fiesta como escenario político". En: María Águeda Méndez (Ed.). *Fiesta y celebración: Discurso y espacio novohispanos.* (pp. 23-39). México: El Colegio de México.
- SOLÍS ROBLEDA, GABRIELA (2003). *Bajo el signo de la compulsión: El trabajo forzoso indígena en el sistema colonial yucateco.* Mérida: CIESAS.
- VALENZUELA MÁRQUEZ, JAIME (2008). "Proclamando a los reyes en la periferia. Entre contextos locales y proyectos imperiales (Santiago de Chile, Siglo XVIII)". *Investigaciones Sociales*, Vol. 12, Núm. 21, pp. 271-289.
- VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, JOSEPH ANTONIO (1951). *Theatro Americano. Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones.* México: Editorial Nacional. 2 tomos.



Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades



DOSSIER

Cultura jurídica y festiva en el México colonial

Responsable del dossier:

Gabriela Sofía González Mireles

Línea: Procesos y relaciones sociales en contextos del colonialismo y del Estado-Nación

PRESENTACIÓN

Gabriela Sofía González Mireles

Cultura jurídica y festiva en el México colonial

ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN

Juan Pablo Bolio Ortiz

Origen del juicio de residencia.

El caso de Hernán Cortés

Emmanuel Rodríguez López

Derramas y conflictos en las cofradías de indios en la Provincia de Tlaxcala, Siglos XVII y XVIII

Rodrigo Alejandro De la O Torres

Mayas, corsarios y miedos colectivos. Una aproximación desde el caso de Hunucmá, 1571

Emmanuel Mitchel Flores Sosa

La cultura festiva de la política:

La jura real de Fernando VI en tres ciudades coloniales (Durango, Puebla y Mérida)

Contacto: revista.antropica@gmail.com

Disponible en:

<http://www.antropica.com.mx>

